# 楞伽经讲记

（上）

吴信如 著




**达摩传经给慧可：**

吾观震旦所有经教，惟楞伽四卷可以印心。
吾观汉地惟有此经，仁者依行，自得度也。

中国文史出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

# 楞伽经讲记

（下）

吴信如 著

初祖达摩



二祖慧可



**达摩传经给慧可：**

吾观震旦所有经教，惟楞伽四卷可以印心。

吾观汉地惟有此经，仁者依行，自得度也。

中国文史出版社

# 楞伽经讲记

## 上　册

吴信如　著

中国文史出版社

# 楞伽经讲记

## 下　册

吴信如　著

中国文史出版社

# 编辑说明

《楞伽阿跋多罗宝经》简称《楞伽经》，在佛教中具有十分重要的地位，禅宗始祖菩提达摩传法门衣钵时以此经印心，禅宗早期被称为“楞伽宗”。达摩传此经时曾对二祖慧可说：“吾有楞伽经四卷，亦用付汝，即是如来心地要门，令诸众生开示悟人。”并说：“吾观震旦所有经教，惟楞伽四卷可以印心。”

本书作者吴信如(吴立民)先生亦在书中强调:《楞伽经》在整个佛法中有着卓然特立的地位，此经既可以通教，又可以通禅，既可以明法相，又可以明法性，既可以印心，又可以度世。此经不但是禅宗的印心之经，也是整个佛法的印心之经。

藏传佛教也非常重视这部经，藏密大圆满法门就以《楞伽经》作为基本经典来修持，吴信如先生认为，这与禅宗拿《楞伽经》印心，如出一辙。吴信如先生在讲完全经后，又附讲了关于大圆满法的《净治明相》，揭示了《楞伽经》与大圆满法的内在联系。

长期以来，虽然学习研究《楞伽经》者不少，但由于《楞伽经》名相较多等缘故，其深义不被世人理解。

在跨世纪的一年，2000 年夏，柏林禅寺住持净慧法师(中国佛教协会副会长)邀请吴信如先生到河北佛学院开讲《楞伽经》。讲经历时近一个月，吴信如先生以其深厚的佛学修养，圆融汉藏、圆融顿渐、圆融教相事相(理事)、圆融中观唯识、圆融大小乘、圆融显密教、圆融世法出世法，并特别以佛教三大思想体系(中观、唯识、如来藏)之一的如来藏思想为贯穿，谈古论今，旁征博引，集大成地讲解了《楞伽经》经文义理，把一向被认为难读难懂的《楞伽经》义理彰明较著地显现出来，这对于正确认识《楞伽经》，正确认识如来藏，正确认识禅宗，乃至正确认识佛法，都有很深远意义。

# 作者介绍

**吴信如**，名立民，号吴明，法名信如，1926 年生。自幼随湖南长沙二学园掌法顾净缘修学，并承传东密、藏密法要，得大阿阇黎位(金刚上师)，通儒、释、道三家。长期在湖南工作，曾任湖南省政协秘书长、省政协文史委员会主任、船山学社社长等职。现任中国佛教文化研究所所长、中国宗教学会副会长，主编《佛学研究》杂志至今。受赵朴初会长之托，为北京佛牙塔地宫庄严设计。1994 年破译陕西扶风法门寺佛指舍利塔地宫唐密曼荼罗。应法门寺静一法师之请，为法门寺地宫庄严设计，并为法门寺博物馆设计唐密文化陈列馆，专著《唐密曼荼罗之研究》一书。曾应日本真言宗十八派总部邀请，在日本智积院讲演唐密曼荼罗，对佛教界及学术界影响很大。近年来兼任中国佛学院教授，带研究生。主持编辑《佛藏辑要》等，应邀去法国、新加坡等地讲学。主要著述：《药师经法研究》、《地藏经法研究》、《禅定述要》等。

# 自　序

“楞伽”意为难入，别译为宝，意为难入之城、难得之宝。《楞伽经》乃佛说密乘究竟了义之经，故玄奘以之明法相，达摩用之以传心印。盖万事万物，均无第一因，生死涅槃一条线，迷之则生老病死，悟之则常乐我净。阴阳纽环，只在一念颠倒耳。法住法位，自然参同契，念兹在兹，当即正反合。先天而天弗违，后天而奉天时。究天人际，同心相应，通古今变，与时俱进。入难入之难入，住无住而住。观大自在，心无挂碍，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

《华严经》云：“一念普观无量劫，无去无来亦无住。如是了达三世事，超诸方便成十方。”李长者释之曰：“十世古今始终不离于当念。”当念即永嘉所云：“一念者，灵知之自性也。不与众缘作对，名为一念。相应惟此一念，前后际断。”绛县老人，能知四百甲子。桃源中人，不知有汉晋魏。古诗云：“山中无历日，寒尽不知年。”但今日不知昨旧事，安有过去可得？冥心任运，尚可想六时不齐之意，何况一念相应耶？

楞伽大法根源般若。修证般若必离四句而即四句。经中当机对应之主大慧菩萨即表般若之同体文殊菩萨。其百八句问，消文纳义，亦即此当下四句：一曰有句，表肯定，乃增益谤；二曰无句，表否定，乃减损谤；三曰亦句，表矛盾，乃相违谤；四曰非句，表不定，乃戏论谤。不立一法，不破一法，有法皆立，无法不破。海阔凭鱼跃，天高任鸟飞，当下即是，活泼泼地。

马祖曾云：“楞伽以佛语心为宗。”盖一切诸法不出一心。而所谓寂灭，亦即一心。一切诸佛，皆证此心，而为众生开示者，直指此心耳，故云“一切佛语心。”太虚大师谓此心字，亦可作集字解。盖心有积集

之义，所云一切佛语心，即谓一切诸佛所说之法皆积集于此也。又，心者,中心中坚义。“一切佛语心品”为一切佛语中之精要,故名一切佛语心。《大日经•住心品》为真言宗讲教相之根本经典，其法义精要在“菩提心为因，大悲为根本,方便为究竟”三句义。无论三句五转之说,东因中因之论,无不承认“大日经的教相，只在如实知自心一句上。”阿字本不生的因、根、究竟，就是三句义。三句义的修行，就是如实知自心。如实知自心的心字,就是阿字本不生。寿暖识三,是谓命根。人之生死,端在一息。安那般那，入息出息,推开尾闾，视鼻端白，持出入息,心息相依，安般守意，聚宝瓶气，燃拙火密，缘督环脊,万般放下,冲业劫气，自心为息,如实自知矣。

昔白太傅（白居易）与常禅师诗有云:“求师治此病,惟劝读楞伽。”又云:“人间此病治无药，惟有楞伽四卷经。”王荆公（王安石）亦云:“楞伽我亦见仿佛。”苏东坡尝谓本经如医之《难经》，句句皆理，字字皆法。洵为得也。

公元 2000 年仲夏,余应赵州柏林寺住持净慧法师之约，去柏林寺讲此经月余。天时地利人和。余进赵州城，过赵州桥，绕赵州塔,只见赵州从谂于虚空藏中，大呼大叫：“吃茶去！吃茶去!”快！快！快！妙高峰上,容不得些许葛藤。郑板桥谓“难得糊涂”,余则谓“难得仿佛”。岳小 T、赵玉玺居士，有心之士，亦仿佛之人也。录余所说，成此仿佛之讲记，嘱余写序,余如是写此仿佛之序。

生老病死此仿佛,信解行证此仿佛，开示悟入此仿佛,常乐我净此仿佛。“人生不满百，常怀千载忧。”何忧之有？是亦仿佛耳！如是我闻仿佛,信受如是仿佛。仿佛者何？释逝牟尼以下，皆仿佛也。噫!

佛历 2547 年　公元 2003 年
年岁次癸未仲夏
吴信如

# 目　录

## 上　册

净慧法师在讲经开始前致辞 - 1 -
开 经 偈 - 3 -
总　论
一、本经在佛教中的地位 - 6 -
二、本经的流传 - 23 -
三、本经的疏释 - 29 -
四、本经的名称 - 30 -
五、本经的主旨 - 39 -
六、本经的结构与品目 - 71 -
序　分
一、罗婆那王劝请品（魏、唐译本） - 75 -
二、证信序——通序 - 84 -
（一）六种成就 - 84 -
楞伽阿跋多罗宝经卷第一
一切佛语心品第一之一

（二）四种功德……………………………………- 86 -
三、发起序——别序……………………………………- 87 -
（一）大慧赞佛……………………………………- 87 -
（二）请佛垂示……………………………………- 96 -
1．总问百八句……………………………………- 96 -
2．别问……………………………………- 97 -
（1）问种种心识……………………………………- 97 -
（2）问种种见……………………………………- 107 -
（3）问种种施设……………………………………- 126 -
（4）问三宝……………………………………- 140 -
（三）世尊问答……………………………………- 144 -
1．牒计所问……………………………………- 145 -
2．说百八句……………………………………- 154 -

## 正 宗 分

甲、说如来藏
一、说五法……………………………………- 160 -
（一）说诸识的生灭相……………………………………- 160 -
1．诸识有两种生住灭相……………………………………- 161 -
2．万法唯识所变……………………………………- 162 -
3．三能变……………………………………- 167 -
（1）变的作用……………………………………- 170 -
（2）变的方法（手段）……………………………………- 173 -
（3）变的表现……………………………………- 174 -
4．种子的含义……………………………………- 176 -
5．业力的概念……………………………………- 187 -
6．七种自性——众生的心识相态……………………………………- 200 -

7．七种境界——佛菩萨的心识状态 ................................ - 203 -
（二）明妄想见 ................................................................ - 207 -
（三）明正智及如如 ........................................................ - 213 -
1．正智 ............................................................................ - 213 -
2．如如 ............................................................................ - 217 -
二、说藏识及圣智 ............................................................ - 224 -
（一）先明藏识 ................................................................ - 224 -
（二）次明圣智 ................................................................ - 242 -
（三）用智观识 ................................................................ - 251 -
1．遣除外道妄执 ............................................................ - 251 -
2. 净除自心现流 ............................................................ - 263 -
（1）事渐理顿 ................................................................ - 263 -
（2）三身佛教 ................................................................ - 268 -
（3）三乘差别 ................................................................ - 272 -
3．辨常不思议境 ............................................................ - 276 -
（1）显外道与小乘无常 .................................................. - 277 -
（2）显种性差别 ............................................................ - 283 -
4. 见与修 .......................................................................... - 294 -
（1）七抉择见 ................................................................ - 295 -
（2）五重唯识观 ............................................................ - 297 -
三、说三自性 .................................................................... - 300 -
（一）妄想自性（遍计所执性） .................................... - 301 -
（二）缘起自性（依他起性） ........................................ - 304 -
（三）成自性（圆成实性） ............................................ - 305 -
四、说二无我 .................................................................... - 309 -
（一）先明人无我 ............................................................ - 309 -
（二）次明法无我 ............................................................ - 312 -
（三）建立及诽谤 ............................................................ - 315 -

五、说如来藏智 - 331 -
（一）明空 - 332 -
（二）明无生 - 337 -
（三）明离自性 - 339 -
（四）明无二 - 339 -
（五）明如来藏三义 - 342 -
楞伽阿跋多罗宝经卷第二
一切佛语心品第一之二
小结说如来藏 - 347 -
1．如来藏究竟是什么 - 348 -
2．如来藏的修持 - 351 -

乙、修离垢证如来藏

一、总说四行 - 361 -
（一）善自心现——修行之教 - 363 -
（二）外性非性——修行之理 - 364 -
（三）离生灭见——修行之行 - 365 -
（四）自觉圣智——修行之果 - 366 -
二、别说三位 - 370 -
（一）资粮位——说因缘相 - 371 -
1．先说因缘相的内外缘法 - 371 -
2．次说六因 - 373 -
3．谓因缘渐生顿生皆妄 - 377 -
4．缘起偈——法身舍利 - 380 -
（1）小乘的缘起偈 - 380 -
（2）大乘的缘起偈 - 381 -
（3）密乘的缘起偈 - 381 -

（二）加行位——言说妄想 - 382 -
（三）修习位——远离四句 - 393 -
附录： - 409 -
《楞伽经》常用名词解释 - 409 -

# 下　册

三、说四种禅 - 411 -
禅定的修持 - 418 -
四、说佛涅槃 - 437 -
（一）明涅槃真义 - 437 -
（二）明佛力加持 - 442 -
五、结说诸义 - 452 -
（一）明缘起性空 - 452 -
1．般若的含义 - 461 -
2．四宗宗义 - 464 -
（1）毗婆沙宗（说一切有部）宗义 - 464 -
（2）经部宗宗义 - 467 -
（4）中观宗宗义 - 476 -
（5）大中观宗宗义（如来藏思想） - 486 -
（二）明常声如幻 - 499 -
1．辨常声 - 499 -
2．辨如幻 - 504 -
3．明名句形身相 - 511 -
4．辨四法 - 517 -
（三）明四果差别 - 525 -
1． 正说四果 - 525 -
（1）须陀洹——预流果 - 527 -

（2）斯陀含——一来果 - 532 -
（3）阿那含——不还果 - 533 -
（4）阿罗汉——无生果 - 533 -
3．四大造色 - 539 -
4．五阴性相 - 541 -
5．辨涅槃相 - 543 -
6．辨妄想相 - 548 -
（四）明自证智 - 559 -
1．辨圣智及一乘 - 559 -
2．辨意生身相 - 565 -

楞伽阿跋多罗宝经卷第三

一切佛语心品第一之三

3．辨五无间业 - 568 -
4．辨佛之知觉 - 573 -
（五）明化他智 - 577 -
1．辨四等密意 - 577 -
2．辨二种密法 - 583 -
3．辨法有无相 - 588 -
（1）数论派——因中有果 - 593 -
（2）胜论派——因中无果 - 595 -
4．辨宗通说通 - 602 -
5．辨虚妄分别 - 605 -
6．辨善于语义 - 614 -
（1）依义不依语 - 615 -
（2）依智不依识 - 619 -
（3）九种转变论 - 623 -
7．辨相续解脱 - 627 -

（1）十一种相续相 - 630 -
（2）凡夫有三种深密缠缚 - 633 -
8．辨自性空有 - 641 -
9．明菩萨不应立“一切法不生”为宗 - 646 -
10．辨智不可得 - 651 -
11．辨世论勿习 - 657 -
12．辨涅槃差别 - 675 -
（1）辨如来觉性 - 684 -
楞伽阿跋多罗宝经卷第四
一切佛语心品第一之四
（2）辨不生不灭 - 690 -
（3）辨七种无常 - 708 -

丙、证如来藏心识 - 715 -

一、 说灭正受次第 - 715 -
（一）明三乘次第 - 716 -
（二）明实无次第 - 720 -
二、说如来常无常 - 724 -
三、说阴界入生灭 - 728 -
四、说四法分别相 - 738 -
（一）正明五法 - 740 -
（二）通摄三性 - 742 -
五、结说余义 - 748 -
（一）明诸佛如恒沙 - 748 -
（二）明诸法刹那坏相 - 754 -
（三）明如来变化 - 764 -
楞伽经义图 - 770 -

## 流 通 分

甲、大慧请问食肉 - 777 -
乙、世尊解说断肉 - 779 -
《现证自性大圆满本来面目教授 - 786 -
无修佛道《净治明相》 - 786 -
述要 - 786 -
一、本论的旨趣 - 786 -
二、四种决定《四种见》 - 789 -
三、关于本始基 - 792 -
四、分说四种见 - 796 -
（一）离言空性见 - 796 -
1．破人我（人我空） - 798 -
2．破法我（法我空） - 798 -
（二）自生智见 - 804 -
1．本始基之理 - 805 -
2．本始基在涅槃界展现 - 806 -
3．本始基在轮回界展现 - 807 -
（三）无间且离边见 - 809 -
（四）广大法尔任运境 - 811 -

回 向 偈 - 816 -
净慧法师在讲经圆满时致辞 - 817 -

大乘入楞伽经节选 - 818 -
罗婆那王劝请品第一 - 818 -

# 楞伽经讲记

## 净慧法师在讲经开始前致辞

今天，我们很荣幸地请来了中国佛教文化研究所所长、中国佛学院教授吴立民老居士给我们讲《楞伽经》，我们首先对吴老慈悲关怀（河北）佛学院，前来这里讲课，表示感谢和欢迎！（热烈掌声）

吴老是我们国内佛学渊博、造诣甚深、佛教修养非常到位的佛学大家，他研究佛学、修习佛法五十余年了，早年从师顾净缘老先生学习佛法，后来参加革命工作，但对佛法的学习和修持一直没有间断过。退休后，中国佛教协会赵朴老请他到北京来主持中国佛教文化研究所的工作，这些年来一直都在南北各地举办佛学讲座，弘扬佛法。特别是大家知道陕西有一个法门寺，藏有佛指舍利的地宫里面有一个曼荼罗，发现了以后，大家不明白究竟是怎么回事。因为吴老对密宗的造诣非常深，所以是他去破译的这个曼荼罗，在国内外引起很大的轰动，他自己也写了很厚的一部专著。当然吴老的著作很多，我就不一一介绍了。

另外吴老跟柏林寺的因缘也很深，从1991年就开始陆续在这里讲学，现在出版的《药师经法研究》就是根据在这里讲经的记录整理成书的。所以可以说吴老跟柏林寺的法缘非常深厚，柏林寺能有今天这些成就，应该说跟吴老的护持分不开。这次我们能有这个因缘请老人家专门给我们讲《楞伽经》，这是一个深甚的因缘，希望我们每一个人要重视起来。每天上午就是这件事，吃了饭就上这里来，听不听见打铃都来，要专门来学这部经，一定要全身心地投入，不要辜负吴老这一片佛心。

好，现在请吴老给我们讲。

# 开 经 偈

刚才净慧法师非常慈悲，讲的话对我是一个鼓励，不过有些过誉了，我实在不敢当。但是说我跟柏林寺有缘，那的确如此，我跟柏林寺结缘有十年了，在柏林寺学习讲经法这是第四次了，先后讲过《盂兰盆经》、《药师经》、《地藏经》，这次是讲《楞伽经》。这也是柏林寺办了佛学院后我第一次来讲。净慧法师办这个佛学院，那是用心良苦，是很有远见的，因为净慧法师跟已经示寂的赵朴初大德一样，关怀佛教人才的培养。佛教当务之急，第一是培养人才，因为我们佛教现在人才是奇缺，文化革命还断代，到现在人才不足的现象还非常突出，我们应该有这个紧迫感。

另外要看到佛教进入了新的千年——二十一世纪了，佛教前途当然是光明的，但是就现在来说，我们应该有个危机感。事实摆在那里很清楚，李洪志的“法轮功”一出来就说明这个问题了。为什么李洪志的“法轮功”会这么猖狂呢，就是因为佛教本身——正法，没有很好地弘扬开，所以他们可以打着佛教的旗号反对佛教，来宣传邪教。现在不光是个李洪志，与其相类似的邪教还有，海外有，我们国内也有，附佛外道还是不少的，所以我们应该有这个危机感，应该有这个责任，特别在佛学院的同学们有责任学好，来“绍隆三宝，续佛慧命”，振兴中华，也振兴佛教，把佛的正法弘扬起来，这样才能真正地来度众生。二十一世纪佛教的复兴、正法的弘扬，这个责任落在我们身上。所以这里我多说几句，我们要有危机感、紧迫感、责任感，发大心，发大愿，为弘扬正法来学习，这样我们学习的愿力就更强了，就能鞭策自己来修学好。

《楞伽经》是一部难读、难懂、也难讲的经，我也是边学习，边跟大家一起来研究这部经。这部经是大经，而且是显密圆融的经。我们互相学习可以彼此探讨，我们可能要用将近一个月的时间才能够把这部经通读一遍，要这样来深入这部经，来修持这部经。这是我讲经之前啰嗦一段话。下面我们就准备正式来开讲。

过去讲经啊，他都有一个仪式，大家都知道很著名的武则天写的开经偈：

无上甚深微妙法
百千万劫难遭遇
我今见闻得受持
愿解如来真实意

这是有名的开经偈子，很多经书在前面都印上这个偈。这一次讲经之前，我另外说一个开经偈子，这个开经偈子可能比武则天的偈子还要早，因为唐朝一开始讲经的时候，流行的是这个偈子。这根据什么呢？这是根据日本的遣唐僧人、八大家之一的圆仁大师，他也是日本天台宗也就是台密的第四代祖师，尊称慈觉大师，他写了一部书叫《入唐求法巡礼行记》，就是到唐朝中国来求法的一本日记，记录了他在中国八年经历的前前后后，所以这部《巡礼行记》是非常有名的历史记载，反映了唐朝政治、经济、文化、社会等各个方面的历史情况，特别是有关当时佛教的一些资料很珍贵。

圆仁大师当时在唐朝遇上法难，是唐武宗灭佛，就是会昌法难，他那时也成了遭受迫害的僧人，后来带了很多唐朝的经卷回国了，回国后就在日本的比睿山延历寺传法讲法，成为一代祖师。在他的《入唐求法巡礼行记》里就讲了这个开经偈子。

圆仁大师的这部书，反映唐朝当时的历史情况很真实详细，跟唐玄奘法师的《大唐西域记》、法显大师的《佛国记》一起，是有

名的三部佛家旅行的笔记。现在的历史学家把它作为三大游记之一，这三大游记一部是玄奘法师的《大唐西域记》，一部是意大利的马可波罗到中国来的游记《马可波罗行记》，一部就是日本慈觉大师的《入唐求法巡礼行记》，这是现代的历史学家认为世界上最古老最著名的三部游记。

圆仁大师在这部记录里不止一次提到在唐朝寺庙听经，开始都是念："南无常住三宝"，就是：南无佛，南无法，南无僧；归依佛，归依法，归依僧；归依佛竟，归依法竟，归依僧竟。念了南无常住三宝之后，为首的僧人就念开经偈。这个开经偈四句话：

**云何于此经**
**究竟到彼岸**
**愿佛开微密**
**广为众生说**

前两句的意思是说，怎么样在这部经里头能够求得究竟到彼岸。"愿佛开微密"这是句请求加持的话，圆仁大师的书中当时是这么记载的：当维那师唱念到这第三句，"愿佛开微密"的时候，梵呗唱完了以后，下面的听众接着要一齐说一句话："戒香、定香、解脱香！"实际上就是戒、定、慧嘛。修持戒、定、慧，希望佛能够开示微妙的法，开示秘密的法。当众人表示了以戒、定、慧这种心香来接受，然后维那师再说最后一句"广为众生说"，接下来再唱一段偈子，就开始讲经。这是唐朝时候的开经偈子，但不是现在流行的武则天说的那个，当然武则天的那个偈子也是非常好的。

我说这一段是因为圆仁法师他在中国也听了《楞伽经》，他那个时候听的开经偈就是这个偈子。他那本书至少有两处提到过这个偈子。

下面我就讲《楞伽经》了，是学习着讲。

# 总　论

## 一、本经在佛教中的地位

第一个题目，本经在佛教中的地位。

这部经在佛法里头占一个什么位置，也就是它的重要性吧，应该怎么样来看待这部经。佛说的经典很多，因为佛是当机说法的，当小乘的机说小乘法，当大乘的机说大乘法，当钝机说钝法，当利机说利法，当显机说显法，当密机说密法，因此结集佛说的经典也就有小乘的经典，有大乘的经典，有显教的经典，有密教的经典，等等。而且佛说法四十九年，说了这些经典。

后来一些大师们为了使读经典的人容易明了，就把佛的这些说法，从各方面来分析，有把它比做五味的，像牛乳有五种：生、熟牛奶，奶酪，醍醐；有以五时来说的，比如阿含时，方等时，般若时，法华涅槃时，华严时等；也有把它分为十二部来说的，等等。

对一部经的判经，比如说这一部经是什么时候说的，属于哪一类，也有一些判法。

那么《楞伽经》在佛教中是一个什么地位呢？说这部经呀，是一部了义经，而且是第一真实的了义经！因为佛说的经有了义的，

有不了义的，当机不同嘛。有的是说透的，有的是只能对他方便说的，没有说彻底，这叫了义、不了义。这部《楞伽经》是了义经，是说透了的、说彻底了的，而且是第一真实的了义经。为什么呢？因为《楞伽经》说的是十方三世一切诸佛得到的圣智证法，所谓第一真实了义呀！所以《楞伽经》在所有经的中间，有它卓然特立、迥然特殊的地方。所以我们对这部经呀，应该认真地学习、修持，通过这部经求得圣智证法。

这部《楞伽经》在现代当然有人研究，但研究的人不算多，因为从古时候起就一直认为这部经是最难学、最难懂、最难读的一部经，不光是现在。难读嘛，看不下去呀，就不读了。这个情况，苏东坡在读了《楞伽经》书后，写了一段话说得很清楚，他说："楞伽义趣幽眇，文字简古。"法义很深远，但文字简明古奥。"读者或不能句"，不晓得怎么断句。"而况遗文得义，忘义而了心者乎？"你断句都断不好，又怎么能够把这个文章消化掉以得到它的意思，然后又把它的意思丢掉而会于心呢？那不是更做不到了吗。"此其所以寂寥于世，几废而仅存也。"苏东坡接着说，正是因为这个缘故，所以这部经在世界上流传不多，好像慢慢被遗忘了一样，虽然现在还保存着。这是宋朝苏东坡读《楞伽经》后写在后头的几句话，说明这部经在古时候都是很难读的。苏东坡是大文豪、大才子嘛，他说有些人读这部经断句都不能断，怎么能够"遗文得义"呢。"遗文得义"就是把文言名词这种媒介丢掉，要得到它的意思，然后把意思再丢掉而领会于心。

实际苏东坡这两句话就讲明了读经的方法，我们讲读经的方法一般说"消文纳义"。一篇文章也好，一部经也好，首先要把经文理解透，把它消化掉，然后归纳它的中心思想、基本观点。消文纳义之后，再就是苏东坡讲的忘义了心，心领神会，就是把这部经读透，读到最后呢，完全消化掉了，以至于这部经了然于心，跟自己

的身心修养合二为一，这样这部经才算是被你掌握了。

这是我们借着苏东坡的两句话顺便提一下读经的方法。苏东坡是慨叹这部经难读，说明这部经自古难读。

虽然这部经难读，现在研究的人不多，但是在古时候历史上这部经还是盛行的，特别是在佛门出家人中间影响大，对在家的人也还是相当流通的，上到朝廷皇帝，下到一般的居士或读书人，都是皈心信受这部经，极力弘传这部经。我现在举个例子，从这些出家、在家的人研究这部经的情况，就可以看到这部经的重要性以及在佛教中的地位。

我举的第一件事：这部经在唐朝的时候，武则天曾经请实叉难陀翻译。这部经有四个译本，现在只剩下三个，这三个译本里最后一个译本是唐朝实叉难陀三藏翻译的，是武则天请他翻译的。武则天在久视元年在河南颖川三阳宫休息的时候，就请实叉难陀重新翻译这部经，等到翻译好了以后，武则天为这部《楞伽经》写了一个序，对此经赞扬备至，这个序她写得很漂亮，后世传颂。这个唐译本和它前面的序，在《大藏经》里都可以找到。这是一个事，说明皇帝呀，武则天重视这部经，请人重译并亲自写了序。

再一个，就是历代文人学士，跟这部经都有法缘，像白太傅和常禅师啊，写的诗有四句话，“求师治此病，惟劝读楞伽”。就是《楞伽经》能够治人的心病。还有一句：“人间此病治无药”，人间世俗呀，治病没有这个药，“惟有楞伽四卷经”。刚才讲了，这部经现有三个译本，通行的是求那跋陀罗的四卷本，就是我们现在大家手里拿的这部经。

除了白居易写的四句诗外，王安石他也说了一句话：“楞伽我亦见仿佛”。就是《楞伽经》啊，我也仿佛懂得一点，摸着一点边的意思。这就说明在唐宋古时候的文人学士都钻研过这部经，这是第二个事例。

第三个事，是有这么个故事，就是宋朝苏东坡的那个时候，有南都的太子太保，叫张文定公（张安道），在庆历年间，他在滁州做官巡察，有一天他进了一个僧人的宿舍，见到一个经函，拿出一看，经函藏的经就是《楞伽经》，恍然间感觉是他前世写的，再仔细看一看经书笔画笔迹，咦，正是自己的手迹，清清楚楚，唉，这是我前世写的，就悲喜叹息，就由这个开悟了。他常常以经前的四句偈语来阐明《楞伽经》的心要。元丰八年，苏东坡到了南都看到这个张公，就去他家里拜访，当时张公已经七十九岁了，就把《楞伽经》交给苏东坡，说这部经治心病，你把这部经拿去印了，使它广为流传，钱我来出。这样在江淮一带就印施出去了。后来金山寺的长老，也是苏东坡的好朋友——佛印大和尚，这大家都知道，佛印大师说，你拿钱印这个经“有尽”，不如把这部经刻出来，将来要印就方便多了，“书而刻之则无尽”。后来苏东坡就开始写这部经，佛印长老就找到刻字的工匠把经刻出来，作为金山寺常住的经本留下来。苏东坡在经后写过跋语后记，另有蒋子奇在经书前写了序，记了这段因缘。从这件事情啊，我们也可以看到宋朝那个时候对《楞伽经》推崇备至而流行的盛况吧。这是第三个事。

第四个事，明朝明太祖朱元璋曾经下令，让天下的士官、僧、尼、道、俗，都要念《楞伽经》。皇帝的命令，不管你出家的、在家的，都要传习这部经，而且还要讲解。后来在万历年间，尚书叶向高在校订《楞伽经》的时候还写了这件事，说明太祖这样做，让人人读这部经，是要正人心，是件大好事。明太祖的这个诏书是洪武十年颁布的，而且除让读此经外，还要读《心经》和《金刚经》，读这三部经。当时明太祖找了两个大师，对三经作了注解刊行流通，而且明太祖还下令，信众要出家、要得度，要经过僧科考试，考什么呢，就考这三部经，考中了才允许出家，不及格不能出家，就像世俗儒家科举一样。

上面举的这四个例子，说明这部经盛行于古代，可见这部经在中国的佛教当中有它的重要地位。唐朝、明朝的皇帝都很重视这部经；这些学士名流，唐朝的白居易，宋朝的苏东坡，出家人佛印大师等等，都是很重视这部经的。

关于法相唯识，大家都知道，我们中国的法相（唯识）宗，是玄奘大师从印度取经回来以后，翻译了法相唯识的经典而创立的。法相宗、唯识宗取名不一样，侧重不同。法相唯识宗在玄奘之后，传了几代就逐渐衰落了，衰到了个什么程度呢，特别是在中国，有的经典失传了。明朝中叶的时候，曾对法相唯识学掀起了一个学习的高潮，好多出家人都钻研唯识学，但是有一个大缺憾，就是原来的很多经书找不到了，妨碍了法相唯识学的发展，因为原经原典找不到了。一直到清朝末年，杨仁山先生，一个大居士啊，南京支那内学院的创办人，也是金陵刻经处的创办人。金陵刻经处现在属于中国佛教协会，已经有130多年的历史了，是中国最古老的出版社。杨仁山先生留学日本，他从日本取回中国已经失传了的法相宗、唯识宗的一些经典，在南京创办了支那内学院，这是中国近代佛学研究的一个大学堂，当时请的欧阳竟无居士在那里主持，欧阳竟无就在那里讲唯识学，培养了一批人，太虚法师也曾经在那里学过。

再就是三十年代，北京的三时学会，会址院落就在北长街27号，现在的北京中国佛教文化研究所所在地。三时学会的韩镜清居士在那里弘扬唯识学。两面旗子吧，一面是南京支那内学院的，一面是北京三时学会的，“北韩南欧”嘛，北边韩镜清，南面欧阳竟无。所以清朝末年民国初年这个唯识学盛行一时。

由于《楞伽经》的内容是讲“五法”、“三自性”、“八识”、“二无我”等，当然成为唯识宗的依经之一。唯识宗依据的经典是六经十一论，六部经十一部论，其中一部经就是《楞伽经》。这部

经也是法相宗的一部根本经典，它讲“五法”、“三自性”，当然可以开法相的秘蕴；它说“八识”、“二无我”，阐明唯识要义，也是唯识学的心肝吧。所以这部经是法相、唯识宗的宝典。法相是讲“有”的，所以这部经又是“有宗”的宝典。现在研究法相、唯识的还是要读这部经，因为这部经讲了很多法相、唯识宗的名相。

关于这部经的重要地位，是不是说它是唯识宗的根本经典就完了呢？不是的，它更优异而特殊的重要地位还是在于禅宗。禅宗我们一般说是教外别传，不立文字的，但是达摩付法给二祖的时候，除了传心印之外，又把《楞伽经》传给二祖。达摩交给慧可这部经的时候是这么说的：“吾有楞伽经四卷，亦用付汝”，说这部经现在也交给你，“即是如来心地要门”，这个《楞伽经》啊，就是佛的心地要门，“令诸众生开示悟入”。使这些众生能够：开一示一悟一入！达摩祖师说的这四个字啊，是四个次第，也是四个境界，使这些众生能开、能示、能悟、能入，把如来藏心地要门给显露出来。这是达摩祖师把《楞伽经》交给二祖慧可时所说的话。

从这里我们可以看到，教与禅，也就是教下与宗下，禅宗我们叫宗下；像天台呀、华严呀、法相呀这些讲经的，用语言来传播佛法的，叫教下，跟禅宗这种离开语言文字来传佛法的不一样。一个宗下，一个教下，一个禅，一个教。这个禅与教啊，能够沟通的就是《楞伽经》！这部《楞伽经》把禅与教，把宗下与教下给沟通起来了。为什么呢？因为它是由达摩传的！达摩作为禅宗的初祖，本来是不立文字的，教外别传嘛，但是他不讲别的经，就是一部《楞伽经》，这说明了什么呢？就是以不离言说之教而显离于言说之禅。

达摩接着还说一句话：“吾观震旦所有经教，惟楞伽四卷可以印心。”“震旦”是指中国，“经教”就是语言文字所讲的经教。他说呀，我看中国所有的经典里，只有《楞伽经》四卷可以印心。禅宗是以心传心嘛，他没有说别的经典可以印心，可见这部经在教里头、在

禅里头、在群经当中的特殊位置。特别是由达摩祖师口里说出来，印心的经就这部经。所以古时候讲啊，“楞伽以达摩重”。就是说《楞伽经》因为达摩的关系呀，显得它特别重要。并且这部经，从达摩开始，初祖传二祖，二祖传三祖，三祖传四祖，代代相传，以为心法。通过这部经印心，一直到了五祖的时候，后来才慢慢地改为《金刚经》。因为六祖闻客读《金刚经》嘛，大家都知道的，当六祖听到“应无所住而生其心”这句话，恍然有悟么，他就问这个读经的人是哪里来的，那人说从黄梅县来，五祖常常劝我们大家读《金刚经》，说读《金刚经》可以见性成佛。这是《坛经》里面讲的。所以《金刚经》后来盛行于世，而《楞伽经》禅宗就没有传了。

禅宗达摩传《楞伽经》一直到四祖啊，后来有一部书专门记录他们传法的情况。是北宗神秀这一系，他的弟子写了一部书，叫《楞伽师资记》，详细记载了当时《楞伽经》从达摩传二祖的情况，以至于有关翻译这部经的求那跋陀罗的历史情况都写了，一共写了八代传人，讲了《楞伽经》传授的情况。所以在历史上又把禅宗初创的这一阶段叫“楞伽宗”，成了一个宗派。

所以禅宗从达摩初祖到四祖都是以这部经传心印心的，五祖以后才换了《金刚经》。对于这种情况达摩祖师在传这部经的时候，就已经有所预见了，达摩讲过：“此经不数传后，翻为名相之学。”就是说《楞伽经》传过几代后，就会转变成为专门研究佛教名相的一门学问。这是摩达当时传这部经的时候就讲，果然这部经后来就变成名相之学了，专门研究名词呀法相的那些东西。不但是初祖这样讲，而且二祖也跟他的弟子说过：“此经四世后，转成名相，一何可悲。”说这部传了四代以后就会转为专门研究名相的了，真是可悲叹啊。可见达摩初祖、慧可二祖都已经预见到了这部经就传四代，五祖以后就以《金刚经》取代了，这部经再传下去呀，就变成名相之学了。

所以我们讲这部经的重要地位，重要在哪里呢？它是禅宗印心的经。所谓印心是什么呢？就是师父传法给弟子，这个弟子究竟开悟没有开悟，究竟学没有学进去，是不是心领神会得了心法了，就拿这部经来印证、来检验这个学者他的心识的境界，所谓印心嘛。达摩讲了，只有这部经可以印心，但是又预言到了数传之后就变成名相之学，二祖也说这是很可悲的事情。所以你说这部经是法相唯识宗的宝典、是法相唯识宗的六经十一论的根本经典之一，拿这个来说这部经的重要，当然也可以，但这是很浅的说法；真正这部经的重要还是在禅宗，还是在于它是印心的经。所以我讲这部经的地位，大家要明确这一点，不然的话，很容易把它当做“有宗”的宝典，话虽没错，但是光是说“有宗”的宝典，那就把这部经看得浅了。应该看到这部经不但是禅宗的印心之经，而且是整个佛教佛法里头的印心之经！它的地位重要就在这里。

另外，曾凤仪在《楞伽宗通缘起》中说：“千载而下，求其能明名相者亦罕矣，况印心乎？”他说千年后啊，能够明白名相的都少了，不要说拿这部经印心了，他哀叹这部经这部法没能传下去，没能普及开。因为这部经先是用来印心，后来是用于名相，现在连名相都搞不通了，所以确实令人感慨正法不传，大法法义不明啊。

上面是我介绍了一下这部经的流传过程当中的一些事情，来说明它的重要地位，也说明这部经演绎的一些情况。

当然了，历代的大师，判这部经在佛教中究竟占什么地位，说法也不一致。

有约“三藏”来判这部经的，有的把它摄于“契经藏”，有的说是“对法藏”，有的说是“调伏藏”，三藏嘛，有的说它三藏都摄，还有的说三藏都不摄。

还有约“二藏”来判这部经的，有的说这部经属于大乘，应该说是“菩萨藏”，有的说这部讲了小乘教义，也应兼摄“声闻藏”。

有约“十二部”来判的，有说摄一部、三部、九部的，有说通摄十二部，还有的说它一部都不摄。特别是憨山大师，他说这部经在十二部中是“未曾有部”，十二部里头没有的。

还有约“五时”判的，就是按释迦牟尼佛说法的先后，有阿含时、方等时、般若时、法华时、涅槃时，按这五时说教来判经，一般都说《楞伽经》在五时中间是方等时。天台宗说这部经是释迦佛成道后十五年说的，但是又有很多人说时间还要晚一点，因为这部经里提到的《大云经》、《央掘魔罗经》等有关的经典来看，这部经可能是释迦牟尼佛成道二十年以后说的。又因为在《楞严经》里提到楞伽山与大慧菩萨等，而《楞严经》据考是佛在成道后第二十七年说的，所以这部经应当是在佛成道后二十七年以前说的。这当然是属于专门考证方面的事情了，一般还是把它看作是方等时。

从约“五味”来说，一般把它看作熟酥，熟的牛乳而不是生的。

从约“二教”说，就是从法门上来看是顿教还是渐教，是一乘还是二乘、三乘。大乘菩萨道是一乘，声闻、缘觉是二乘、三乘。一般来说本经的法门属于大乘顿教。

还有从“藏、通、别、圆”天台四教来判的，有的认为是属于通教，有的认为是又圆又通，以通入圆，还有的说它四教兼具。

还有按华严五教来说的，华严五教分小乘教、大乘始教、终教、顿教、圆教。通常认为它属于终教，其中还分十教五宗这些我就不说了。

还有特殊一点的判法，是约“四宗”来说，所谓“四宗”，就是贤首大师在他的《入楞伽心玄义》里指出了四宗：

1．有相宗——说有——小乘

2．无相宗——说空——般若中观

3．法相宗——说亦有亦空——《解深密经》《瑜伽经》

4．实相宗——说非有非空——《楞伽经》《密严经》《起信论》《宝性论》

贤首大师立四宗之说，把《楞伽经》列入实相宗，说这部经是讲非有非空的。对于这些判经的说法，我这里还有份综合的资料，可以复印给大家看，我就不详细说了，因为我们不是专门研究判教判经的，知道就行了。

总而言之，历代大师对这部经的判法虽然不尽相同，但都是判得很高的。

另外我这里再三强调，不管对这部经怎么判，它在整个佛经里头或是在整个佛法里头，它都有卓然特立、迥然特殊的地位，因为这部经不但是讲法相的，而且是讲法性的，所以通过对这部经的修学可明法相，也可以明法性，可以明教，也可以明禅，不光是通教通禅啦，可以印心，还可以度人。

达摩嘱咐慧可的时候，以《楞伽经》印心。前面说了，印心就是印证行者所证的心识境界。另外根据慧可的传记，有这么几句话，达摩说："吾观汉地唯有此经，仁者依行，自得度也。""仁者"指慧可，就是说在汉地中国啊，只有这部经，你如果依照这部经去修行，你自然可以度人度世。前面达摩不是说"吾观震旦所有经教，唯有楞伽四卷可以印心"吗，所以达摩除了说这部经可以印心之外，还可以度人度世。所以这部经地位应该这样来看。

慧可有一个有名的偈语，是写给一位姓项的居士的，当时这个居士有问题就写信给慧可，慧可就写了一个颂答复他，其中有两句话："观身与佛不差别，何须更觅彼无余。"是讲众生皆有佛性、都有如来藏，从这个角度讲众生与佛没有差别，既然没差别，你就不要另外去找一个什么涅槃，"无余"指无余涅槃，自己本身就有嘛！

苏东坡有个比喻很好，他说佛教的《楞伽经》啊，好比医学里

的《难经》。中医里的《难经》，就是医道、经脉呀，有八十一问，对八十一个难题都一一做了解答。一个《难经》，一个《内经》，学中医的人没有不学的。苏东坡是这样讲的：

**“楞伽如医之难经，句句皆理，字字皆法，后世达者神而明之。如盘走珠，如珠走盘，无不可者。若出新意而弃旧学，以为无用，非愚无知则狂而已。譬如俚俗医师，不由经论，直授药方，以之疗病，非不或中；至于遇病则应，悬断生死，则与知经学古者不可同日而语矣。世人徒见其有一至之功，或捷于古人，因谓《难经》不学而可，岂不误哉！”**

他这段话的意思是说，《楞伽经》啊，等于医经里的《难经》一样，句句都是理，字字都是法，后来的人如果能够通达这部经，能够心领神会地明白这部经，那他就能够像盘子里流动珠子那样，没有不合适的，没有不方便的，没有不自在的。但是如果有人标新立异，舍本求末，不去读《楞伽经》，以为这部经没有用，像这样的人不是愚昧无知，就是个狂妄之徒，这种人就好像江湖庸医一样，不读像《内经》、《难经》及医圣张仲景的《伤寒论》等经论，光会一点汤头歌诀，手里有几个药方，就给人家看病，碰巧也可能治个把小病，但要说到对于各种疑难病、关系到生死的大病都能判断病情病因，对症下药，这就只有懂得传统医经医论的医师才能行，江湖医生就比不了了，二者差距太远，简直不可同日而语。而世间有些人看到江湖郎中治个头痛脑热来得快，就讲《难经》不学也可以行医，这岂不是要耽误人吗。

苏东坡的这个比喻就是说真正学佛求法的人应该学读《楞伽经》，不要以为应付一下就得法了，不然的话，就成了不读《难经》的“江湖大夫”了，因为《楞伽经》在佛经里的地位好像是医经里

的《难经》一样，《难经》是医经的根本经典嘛。

还有一个道家的陆潜虚他也读了《楞伽经》，他的话说得也很好："读金刚、圆觉、楞严过，急须细读楞伽，此返而说到至约之地者，于此苦难，甚可惜也。"他说你读了《金刚经》、《圆觉经》、《楞严经》之后，你马上就要仔细地读《楞伽经》，因为这些经啊，《金刚经》也好，《圆觉经》也好，《楞严经》也好，最后由博返约，都会归到《楞伽经》上来，所以他说，如果你不在这部经上下功夫，那就太可惜了。可见这部经的重要。

下面我再讲讲这部经在当时其它国家和地区佛教中的重要地位。

憨山大师在他的著作《观楞伽记》里说：

**"愚居五台时，曾遇一梵师，于阗国人，发长丈余，不言其寿，但云入此土三十余年，精于禅观，兼明教乘，且善方言。愚请同住阿兰若三年。每于谈次，以经中所有梵语已明者，尝请试之，所说皆与古译吻合。愚因问及楞伽经，师乃惊曰：'遮里亦有此经耶？此是不可说不可得之法也！我土国王宝之。'因问有多少卷，余曰曰：'传者四卷。'师笑曰：'来未尽耳。此经有四十卷，此才十分之一。'及扣经中旨趣，言言皆发明离心意识境界，不可具述。"**

就是说呀，憨山大师自己在五台山住的时候，曾经碰到一位来自西域的法师，是于阗国人，头发很长，不谈自己的年龄，只说来到中国已经三十年了。憨山大师说这位法师精于禅观，而且懂得教义教乘，还会讲汉语。憨山大师请他一同在庙里住了三年，每当谈话的时候，憨山大师都把经文里面一些意思早已明白的梵文去试探他，结果他说得都跟古时所翻译的相吻合，当问到《楞伽经》时，这位长发大师非常惊奇，啊？你这里也有《楞伽经》

呀？这可是不可说不可得的法呀！我们那里的国王把它当做国宝。当他听说这里只有四卷时，笑道：唉，传来的不全哪，这部经有四十卷，这几卷才占十分之一。憨山大师说，当问到这部经的主题思想时，这位长发大师回答的每一句话都显发了修行人离开心意识（染污）的境界。

在《开皇三宝录》中有言："在于阗南遮俱槃国山中，具有楞伽等十本大经，各十万颂。"

在今天的尼泊尔藏有九部大经，在各种杂乱的梵本中别成一聚，成为尼泊尔最尊重的，称之为《大方等大乘经》，而《楞伽经》是其中的一部。这九部是：

1．八千颂般若波罗蜜经
2．妙法莲华经
3．普耀经
4．楞伽经
5．金光明经
6．宝严树经
7．如来不可思议经
8．禅定王经
9．十地王经

可见当时西域、尼泊尔这些地区很尊重这部经，将它与般若、法华诸经并列，视同国宝。

再一点，就是这部经在历史学上，也有很多地方值得研究与注重，虽然它不叙述历史事实，但提到的历史人物很多，因为印度是缺乏历史记载的国家，很多东西没有史料，是凭口耳相传的。

这部经所提到的不少人名，都跟印度的史料、传说很有关系。

比如本经“对告众”的主人是罗婆那王，这部经的唐译本第一品是“罗婆那王劝请品”，这一品在我们现在用的宋译本里没有，这个罗婆那王很重要，他就是印度著名的古诗《罗摩衍那》中的主人公，后面我还会说这个罗婆那王的事情。这是一点。再有一点，本经最后的偈颂品，有好多是说佛涅槃以后的事情，如预言龙树菩萨广弘大乘法，还赞叹阿弥陀的经教，等等。所以这部经在史料上来看也都有很重要的作用。

上面说了不少，都是举一些事实说明这部经的重要，几方面基本上都提到了，我想再把流传这部经的不同地区、不同法门以及它们之间的内在联系讲一讲。

作为一部十分重要的佛教经典，它与古印度、中国的汉区和藏区这三个流传的地方，都有很深的渊源关系。这里我提一下，在印度，大乘佛教不是有两大派系吗，一系是龙树提婆的中观系，一系是无著世亲的瑜伽行派，也就是唯识系。称为“空宗”的是中观派，称为“有宗”的是瑜伽行派即唯识学派。因为这一部经啊，它既通教又通禅，可以明法相又可以明法性，可以印心又可以度世，所以研究这部经的人或者认为它是“空宗”的经，或者是“有宗”的经，还有的讲这是通“空”“有”两宗的经，说法不一，但有一点是实事，就是印度的两大系，无论中观系还是唯识系都非常重视这部经，不像有的经或不被“空宗”重视或不被“有宗”重视。

在西藏地区，我们知道藏传佛教有四大教派，小教派有很多了，最古老的教派是宁玛巴，俗称红教，宁玛是古旧的意思，因为藏传佛教是由莲花生大师传过去的，莲花生大师传的就是宁玛巴红教；第二个教派叫噶举巴，俗称白教；第三个教派叫萨伽巴，俗称花教；再就是现在占主要地位的格鲁巴，俗称黄教。这四个教派，所修的最高法门，在红教是大圆满，在白教是大手印，在花教是大圆胜慧，在黄教是大威德。

藏传佛教，特别是藏密，他的修行很重视见地。见地很重要，见地不是一般的见解，也不是一般的什么基本观点，我们讲观自在菩萨嘛，般若有“实相般若”、“观照般若”，这个见地就是他观照的境界，当然有见解的含意在里头，但那是很浅的。

藏传佛教很重视见地，也就是你这个人修行怎么样，看你的见地怎么样。我们讲“地、水、火、风、空”五大，密宗讲六大，就是加了一个“见大”。比如说宁玛巴修大圆满法，就一定要有大圆满见。既然是大圆满见，就是看任何事物都是圆满的，没有不圆满的，否则就不是圆满见。这个不容易，看任何事物都是圆满的。修大手印也是，一定要有俱生智见，与生俱来的智慧，没有这个见解你修不好大手印，也证不了大手印。修大圆胜慧，一定要有唯识见，否则也修不了。同样修格鲁巴的大威德，一定要有中观见。所以藏密很重见地。

据宁玛派说，一世纪的时候，大圆满法系的一个大师叫俱生喜金刚，俱生喜金刚讲藏传大圆满的一些偈语、颂语就跟《楞伽经》有相同的法义。这种法义我们后来称之为大中观。大中观的意思就是“中观”的究竟真实义。我们一开头就讲这是一部第一真实的了义经，“第一真实”指的就是大中观见，能够懂得并弘扬这一法义的一宗，后来被称为“瑜伽行中观派”。八世纪时，藏王请弘法阿阇梨寂护到西藏传法，寂护就是瑜伽行中观派的大师。所以西藏的密法接承印度的东西呀，主要就是这个大中观。宁玛巴的大圆满就是继承了印度大中观学派《瑜伽行中观派》的东西。宁玛巴的大圆满见实际上就是大中观见。《楞伽经》很重要的东西就是讲的大中观见，当然他是通过“如来藏”来讲大中观见。这样的话，《楞伽经》就跟藏传密教的大圆满联系起来了。

在藏王请寂护之前，有位印度学者坚慧论师写了一部《究竟一乘宝性论》，这部论在西藏传说是弥勒菩萨造的，不管谁造的，这

部书确确实实讲的是大中观见，跟《楞伽经》讲的如来藏的大中观见基本上是一样的。坚慧论师实际上就是瑜伽行中观派的。

还有值得注意的是，汉地的禅宗与藏密红教的大圆满，有很多相同的地方，值得进一步探讨研究的。西藏的高僧包括宗喀巴大师在内，称汉地的禅宗是大密宗，本来好像禅宗跟密宗不相关一样的，实际在藏密看来，禅宗是密宗的最高层，不是小密宗、中密宗，是大密宗，这是格鲁巴黄教宗喀巴说的。在宁玛巴看，汉土的禅宗就是大圆满法。

我们仔细地研究一下，确确实实禅宗跟大圆满有很多相似的地方，因为这两个法门都很非常重视一心契入法界，不起分别，直心是道场嘛；同时也都认为一切众生都本具佛性，“心、佛、众生，三无差别，”这是《华严经》讲的，也是禅宗的主张，慧可讲的“观身与佛不差别”嘛，众生与佛没有差别。不光是在基本的观点、见解上，在修持上也有很多地方相同，比如禅宗和大圆满都非常重视这部《楞伽经》。还不光是这两家，可以这么说，凡是重实修、重实证的佛家宗派，都是对《楞伽经》重视的，因为这部经是实修实证的一部经典，我在开始就讲了，它是第一真实了义经，诸佛的圣智证法。诸佛啊，都拿这部经印心的，何况我们呢。

我们现在动不动就讲开悟没开悟，什么叫开悟啊？你怎么样知道他悟没悟哇？他究竟修行到了个什么境界，所证的境界有没有毛病，怎么来检验？只有这部经，根据这部经才可以证实他开悟与否，证实他修养到了哪一个层次，证实他的心识现在是一种什么境界。所以凡是重视实证实修的佛教教派都是重视这部经的。

所以我们对研究《楞伽经》啊，一定要注意正确的方向，按着实证实修的方向走，千万不要向着专门研究名相的方向走，尽管经里名相也要研究，但目的不是为了研究名相，不要把它当成了法相唯识学的词典，这是再三强调的。一定要把它当作印心度世用的，

讲诸佛的圣智证法的，讲实修实证法门的一部经典。

下面在讲这部经的时候，把大中观的观点也讲一讲。这里我说一下，不是我故意要把宁玛巴西藏的密乘扯到好像是显宗的《楞伽经》上来，如果那样认为就是大的不正确了，《楞伽经》本身讲的东西呀，就是密乘，不是我强加给它——哎，这是密乘的东西，因为经的本身是讲的诸佛秘密的东西，不是我有意牵强附会地把另外密乘的东西跟这部联起来，不是这个意思。要知道在这部《楞伽经》出现的时候，密法在印度早已经流行了，不是这部经流行以后密法才出来，比如说刚才讲的俱喜金刚在一世纪的时候就在西藏传播宁玛巴的大圆满法了，而《楞伽经》问世可能是在三世纪，所以密法行在前，这部经出在后，这是一方面。

这里还有一点要弄清楚，从佛教的角度讲，佛法是圆满的，释迦牟尼佛在菩提树下成道之后，已经证得了阿跋多罗三藐三菩提——无上正等正觉，他的法门是圆满的，若是他一开始就讲《华严》，有些人不当机，听不懂，所以他就讲“四阿含”、讲“四谛”、讲“十二因缘”。但是不能这样来看，认为释迦牟尼佛先讲“四谛”、“十二因缘”，后来才讲“六度”，因此释迦牟尼佛他先是只晓得“四谛”，以后发展到“十二因缘”，然后才慢慢发展有了“六度”，不能这样来看，这从学术观点来看好像蛮正确，实际上不是这样的，因为释迦牟尼佛在证得正等正觉后已经圆满了，他之所以先讲“四谛”是对着小乘的根机来讲的，然后对缘觉的根机讲“十二因缘”，并不是说释迦佛先有的“四谛”法门，再进一步发展有了“十二因缘”的法门，再进一步发展有“六度”菩萨的法门，不是这样的。同样密乘也是一样，不是说先有“杂密”，后有“纯密”，然后再有“无上密”。密法也是圆满的，开始就是无上密，然后根据不同的根机，才有不同的次第法门，能够传无上密的传无上密，不能够传无上密的，按照四部，先是行部、事部，然后是瑜伽部、

无上瑜伽部，是这样来的，不能按照现在的学术观点，好像密部是先有的事部，后又有行部、瑜伽部、无上瑜伽部这么发展的。如果我们把学术上对一个事物的发展观点套到佛法的圆满观点上来，那是错误的，往往我们好多学的人在这点上含糊不清，甚至于误导。所以这一点一定要说清楚，我们之所以讲《楞伽经》与大圆满法相符合，不是按通常的小乘、大乘、密乘这么个发展的观点来看的，应该从佛的圣智证法圆满地来看，因为《楞伽经》本身就是讲的如来藏，就是讲的密乘的东西，不是拿密乘来附会它。

这部经重要地位，最后还是给归纳一下：

《楞伽经》不但是明禅明教，明性明相，印心度世，还是圆融大小乘，圆融显密教，圆融世出世法，圆融中观唯识的一个大中观见、大圆满见的如来藏的法门。

我想这样来说才可以显示出这部卓然特立、迥然特殊之所在。

我这讲了半天还只是讲了一个题目——《楞伽经》在佛教中的地位。

# 二、本经的流传

第二个题目我想讲讲本经之流传。梵文的三藏经典，大多已经残缺不全了，曾有很多梵文经典译成了汉文，但是很多年后，原来所依的梵本都没有了。所以将来印度要恢复它的佛教经典的话，还要回过头来，从汉文再翻译成梵文。有些经剩下一些梵文残卷，完整的梵文本不多了，这是很可惜的事情，好在有汉文的，还有的翻译成了藏文。所以将来梵文经本还原，就要靠汉藏文经本来还原，这是个很大的工程哪，佛教有事情做啊，将来印度要到中国来取经

哩，我们知恩报恩还要回向给它。

但是奇怪，就是《楞伽经》这部经留下的梵本最多！前面说尼泊尔的九部大经，大方等大乘经，其中有一本就是《楞伽经》，是梵文的。当然现在尼泊尔是印度教盛行，信仰佛教的占四分之一吧，但是也慢慢地信起来了，信仰佛教的对这部经非常重视，用香花供养这九部大经。

另外还有些国家珍藏有《楞伽经》的梵本，据资料记载，伦敦的亚细亚学会藏有五部，剑桥大学图书馆藏有二部，巴黎图书馆藏有一部，日本的南条博士、榊教授等佛学专家也都有抄本，带回日本。

这部《楞伽经》因为难读难懂，所以问津的人很少，但是这部经的梵本和译本却流传得又久又广，这在佛教史上认为是一件不可思议的事情。

《楞伽经》还有很多注疏，不下五六十家，虽然没有《心经》、《金刚经》注解的人多，但写这部经的注解，差不多人人都有很独到的见解。

这部《楞伽经》有大本、次本、小本，传到我们汉地和藏地的都是小本里面的略本。有人讲我们现在的《楞伽经》四卷就是大本的一个初品，只是大本的一品。当然了，没有看到全经是令人遗憾的事情，但是毕竟留下来了所谓的吉光片羽吧，还是非常宝贵的。

因为我们距离这部经传入的历史隔得很久远了，就只有从过去的一些注家、疏家他们的注释当中来看本经流传的一些脉络。唐朝法藏的《入楞伽心玄义》中说，依他所见闻，《楞伽经》有三部，一部是大本，有十万颂。印度对经文的多少都以颂来计算。第二部是次本，有三万六千颂，就像所翻译的诸梵本中都说三万六千偈。第三部是小本，一千颂多一点。

还有唐朝的智严在他的《楞伽经注》序言里也说，有广本十万颂，次本三万六千颂，略本四千颂。他说我们中国前后四次翻译，

都是四千颂的略本。

宋朝正受的《楞伽经集注》也讲，大部有十万偈，一百万句，三千万言，总共有一百五十一品（或说一百五十品》，现在传下来的只有“佛语心品”。

明朝德清《观楞伽经记》说：“此经四十卷，此才十分之一。”这是前面提到过在五台山长发大师讲的。德清又说，此经虽文广卷多，但其实都讲一个门，就是心法。

现在可以看到，我们现在的这一品，就是整个《楞伽经》的一个初品，当然在一些数量上说法不完全一致，但总的来看《楞伽经》的原本，确实有大本、次本、小本，而我们现在一般所传下来的是小本里的略本，相当于十万颂一百五十品里的一品。我们看到大法的流传啊，你像《华严经》也是有广本略本嘛，还有法尔流通本等等，另外密教的《大日经》、《金刚顶经》都是这样，是整个经的几分之几。

那么现在流传到我们汉地的《楞伽经》有四种翻译本子：

**1．《楞伽经》四卷**

北凉元始三年，就是现在公元414年中印度《中天竺》三藏法师昙无谶《法丰》翻译的。可惜这个译本在唐朝的时候就失传了，贤首大师在写《楞伽心玄义》时未提及此译本，后来武则天请人翻时，参考的本子，也只有南朝刘宋时期和北魏时期的两个译本，可见这个译本在唐朝就已经失传了，所以我们虽然说这部经有四个译本，但实际保存到现在只有三个译本。

**2．《楞伽阿跋多罗宝经》四券**

就是我们现在大家手里拿的这个本子，这个译本是南北朝的时候，宋文帝元嘉十二年，就是公元435年，也是由在天竺（中印度）的三藏——求那跋陀罗法师翻译的。译经的地点有的说在南京草堂寺，有些又说在其它地方，反正是在现在江苏一带吧。这个本子一

般称为刘宋本，但这个“宋”是南北朝宋齐梁陈的宋，在唐以前，不是后来唐宋元明清的宋。

**3．《人楞伽经》十卷**

这是在南北朝后魏延昌二年，公元513年，北天竺《北印度》三藏法师菩提留支译的，这是位有名的到中国来传法的大师，菩提留支这名字译成中文是道希觉希，就是道法很希有，觉悟也很不一般的意思。译经的地点在洛阳一带。这个译本比前面刘宋译本要全一点，还补了阙文三品。刘宋译本只有一品，他这里补了三品，是十卷本，共有十八品。前面刘宋本叫四卷《楞伽经》，他这个叫十卷《楞伽经》。

**4．《大乘人楞伽经》七卷**

这是唐朝久视元年，公元700年，于阗国三藏实叉难陀（觉喜）翻译的。距今（2000年）正好是1300年。他跟随武则天，在不同的地方译这部经，最后是在西安译完，还未来得及细校，就奉命回国。到公元702年，吐火罗的三藏弥陀山，精于楞伽这部经，他又奉命同几个僧人再度把实叉难陀翻译的经校勘了一回，到704年才得以完成。武则天还在前头写了个序。这个译本在前面几个译本的基础上再度翻译，比较详细，有七卷十品。后来有个叫宝臣的僧人把魏译的品名插到这个译本里，所以最后也是十八品。

上面这四个译本，除了第一个译本早在唐朝就已失传，其余三本都还在。如果从翻译的角度、从取材的角度来看，是后后胜于前前，后来译的比前面译的总要详细些。武则天写的序言里有这么几句话：“重出此经，讨三本之要诠，成七卷之了教。”所以这几个译本，唐译本应说是最完整的，但是流传最广的最通用的是我们现在手里拿的刘宋求那跋陀罗译的四卷本，而且历代注疏所用的也都是宋译本，为什么呢？这有一个很好的历史传统，就是因为达摩传给慧可的就是这个四卷本，这四卷是达摩看过的，是达摩讲可以印

心的！

这部经是于公元三世纪末结集的，可以这么说，它是继承了佛教经典般若系列和涅槃系列以后的经典，结这部经的时期要早于讲唯识学的《解深密经》，在无著、世亲出生之前就有了。

北魏的译本和唐译本跟我们现在用的刘宋译本有不同，怎么不同呢？重要的分别在于，其实上面也提到了，就是北魏本与唐译本在经的开头，都多了一篇，唐本叫做“罗婆那王劝请品”，罗婆那王这个名字要记得，北魏本叫“请佛品”，这是经的开头多了一品。经的末尾又多了一篇，唐本叫“陀罗尼品”，北魏本叫“偈颂品”。可见我们现在用的是节本，不全的本子。

从前头多出的一品和后面多出的“陀罗尼品”、“偈颂品”这几品来看，很明显的这部经是密乘的经典。为什么呢？因为在前面多出的“罗婆那王劝请品”（唐译）里面，那个罗婆那王啊，就是印度最著名的史诗里的主人公——罗摩衍那，他是印度神话里的一个大药叉。据密乘的说法，金刚萨埵在须弥山顶说法，受法的有五大持明仙，其中有天人、人、龙王、罗刹母、药叉，这个药叉就是罗婆那王。药叉跟龙、罗刹原来都是天人的眷属，他们也有资格做天王的。比如忉利天的天王帝释天，我们俗称的玉皇大帝，他本身也是药叉。在“劝请品”里面，这部经是由药叉罗婆那王劝请佛来说的，而这个劝请的主人（对告众）是曾经接受了金刚萨埵传密法的药叉，所以说这部经跟密乘的关系是很明显的，从初品我们就可以看得出。另外最后的“陀罗尼品”，陀罗尼是总持，就是密咒，也说明本经和密乘很有关系。

既然这部经有三个不同的译本，那么我们读这部经的时候还是应读以我们现在用的刘宋本为主，参考北魏和唐本，合起来读，这是读《楞伽经》最好的方法。前人有这个经验，宋朝的正受禅师，就是用这个方法，合读三个译本而悟《楞伽经》的，他在读经的笔

记中写了这件事，他说自己早年出家，打坐之余，就读《楞伽经》，但由于文字太古奥，读着读着就读不下去了，后来就去问那些有名望的法师，但还是搞不清，直到某一年的冬天，在四祖山会见一位大法师，就又问他，这位大法师说，这部经讲的是圣智境界，不是粗心的人可以钻进去的，你现在想读这部经倒有个方便。正受就接着问是什么方便请开示。这位老和尚就接着说，这部经有三个译本，你把唐译和魏译本拿出来，放在宋译本的左右，专心净念，像做禅观一样，把三本经反复对照，这样你不但可读这部经，而且可以深入这部经。正受就按照他的话去做了，读了一个月，果然原来对句义的疑惑、障碍，象融化的冰一样解开了，内心很感激。

所以这是经验之谈呀，合而读之的方法。近代的欧阳竟无先生也讲，“宋魏唐三，融取即明，缺一仍昧。宋译文晦，其义不彰，唐善伸文，魏时出义。借唐解文，以魏补义，罄无不宜。”这也是讲合读会通的好处。

当然说这三部经呢，唐译本讲事情最完整，但刘宋译本讲得最真实，因为它忠实梵文，也正因为如此，它在有些地方是按照梵文的文法结构直译过来的，所以文字上有些古奥，但它最接近梵文的原意，所以说宋译本最真实。唐朝的译本为了使人容易懂，很多地方就变化了，这一变虽然懂的地方比较多了，但是真实的这一面就差了。北魏的译本大概处于两者之间吧。所以这三个译本，为什么我们还是选求那跋陀罗的刘宋译本呢，就是这个道理，它是正宗的本子，是达摩传下来的本子，而且是最忠实于原文梵本的本子。经的流传今天就讲到这里，下面的明天再讲。

昨天我们讲了《楞伽经》的流传，讲了三种译本，讲了最好能够合读三个译本来会通。唐译本比较全面完整，但是它为了文义畅达，添了一些原文没有的东西来说明。魏译本，因为当时译师不懂

汉语，帮助写的人懂汉语又不懂佛学，所以误译较多。但三个本子对照着看，就比较能求其全了。

那有没有把这三个会集起来的本子呢？有，是明朝的员珂会译而成的，叫《楞伽阿跋多罗宝经会译》，收藏于《大明三藏圣教》的续藏里。但这个会译本仍以宋译为主，没有把宋译所缺的几品给补上，所以也还是不完整。

宋译所缺的几品，昨天讲了，有经前的“罗婆那王劝请品”以及经后的“陀罗尼品”和“偈颂品”。对于“偈颂品”，西藏藏密的大师和寂护法师认为这个“偈颂品”已经把全部《楞伽经》的大义都概括进去了。所以我们读这部经还是应该把三个译本会通起来读比较好。

关于佛经的会集本，现在研究的人有不同的看法。净土宗的《观无量寿经》就有会集本，夏莲居、梅光羲居士他们搞过会集本，黄念祖老居士也把它注解了，但是现在有些人认为会集本把原经的意思好像有些误解，当然会集本有利也有弊，现在净土宗讨论这个问题，争论也很多，我们不专门研究这个问题，就不多说了，应该是发扬其优点，避免其缺点就行了。

关于本经的流传就讲到这里。

# 三、本经的疏释

在许许多多解释《楞伽经》的注疏当中，应首推龙树菩萨的《释沦》，但《释论》解释的是《楞伽经》的次本，三万六千颂，这在法藏的《入楞伽心玄义》中提到过，但是这部《释论》没有传到中国来，所以也没有翻译，只在印土流行，现存梵文本还在不在都不知道了。

还一本书，虽然不是专门解释这部经的，但是很有关系的，就是马鸣菩萨的《大乘起信论》。研究《楞伽经》的古德和现在的学者都认为《大乘起信论》所讲的法义能够贯通大乘经论，特别是能够引申楞伽经论，就是在很多地方发挥《楞伽经》的法义。所以《大乘起信论》与《楞伽经》在法义上有很多内在关系，因为都是讲如来藏的问题，下面我还会说。解释《楞伽经》的书在印度就这一本，《释论》还找不到了。

但是在中国汉土，对《楞伽经》做注解的书就不少，初步收集起来著名的就有四十多种，作为参考资料可以把这些书目复印给大家，书名我就不一一提了。其中有些是注释当中的经典，可以随同这部经流传后世的，主要有：法藏《贤首》的《入楞伽心玄义》和藕益大师的另一本玄义。其次，是明朝的两部注解，曾凤仪的《楞伽经宗通》，通润的《楞伽经合辙》，这也是研究《楞伽经》的必读之书。再有就是近代两位大师的解释也是值得参阅的，一个是太虚大师的《楞伽义记》有很多独到的见解，一个是欧阳竟无居士的《楞伽疏决》。在所有的注疏里，就推荐这六本，是比较好的。

另外还有两种注疏值得注意：一个是明朝的大儒焦竑写的《楞伽经今解》，这儒家来研究《楞伽经》，很特殊的；还一个是道家的陆潜虚，他是有名的道家，后来的南七祖祖师之一，也写了一本对楞伽的注释。

# 四、本经的名称

下面讲第四个问题，本经的名称，就是解释经名，为什么要叫《楞伽经》。《楞伽经》的梵名是Lankavatara — sutra。四个译

本里，第一个已经失传了的北凉译本，现在连经的译名都湮没了，不清楚了。剩下的三本的经名，刘宋本叫《楞伽阿跋多罗宝经》，北魏本叫《入楞伽经》，唐本叫《大乘入楞伽经》。我们现在简称就叫《楞伽经》。

1．释“楞伽”

为什么叫“楞伽”呢？因为佛是在印度南海滨的摩罗耶山顶上的楞伽城里说这部经的，因此得名楞伽。摩罗耶山，翻译成汉文的意思是除垢山。

另外之所以取名楞伽，也不光是说明佛在楞伽城说法这件事，也是借此来表法。梵文“楞伽”有几种含意：

**1．难入，2．险绝，3．可畏，4．不可往。**

为什么这个城叫“楞伽”城呢，就是因为这座城位于今天的斯里兰卡岛，在南海中间，和印度是隔着大洋，风涛险恶，不容易渡过，古代的船都是些木帆船嘛，经不起风浪，所以是很险了。而历来的传说也为这座楞伽城增添了神话色彩，说这座山高五百由旬，孤立陡峭，下瞰大海，无路可上，非得靠神通才能上去，山顶有城但无门，要凭神通飞空才能入城。所以这座城叫楞伽城，就是不可往、难入、可畏的意思。

玄奘法师在《大唐西域记》里曾经提到过楞伽城，并形容它“岩谷幽峻，神鬼游舍。”

2．释“阿跋多罗”

过去曾经有一些人把“阿跋多罗”解释为“无上”，那么这部经就应该叫《楞伽无上宝经》，这样又把“楞伽”和“宝”联系起来，叫“楞伽宝”，并认为楞伽宝是一种最好最妙的红宝石，以此比喻经的法义是无上宝。这种解释也很久很广，但却是一种误会，

因为“阿跋多罗”与梵文“阿跋多罗”无上，音很相似，但不是一个字，容易混淆了。但是“无上”这种解释也一直沿袭下来，将错就错，也成为一种解释了。就像我们现在常说的“罗汉”，其实也是错的，应该全称“阿罗汉”才对，因为“罗汉”的意思是“贼”，“阿”是空、无、除掉，翻译成中文的意思就是杀贼，这个贼就是指的眼、耳、鼻、舌、身、意六个识所起的妄念。所以光说“罗汉”，就等于骂人一样，但是习惯了，都讲“罗汉”，约定俗成，也就这么传下来了。“阿跋多罗”误译成“宝”，也是这样传下来了，但是后面要说，这也有它有益的一面，本来经就是宝嘛。

真正的“阿跋多罗”的意思，严格地讲是“降入”。所以魏译、唐译本都称做《入楞伽经》。降入就是从上而下进入，下入，这就是“阿跋多罗”。我们常常讲从天而降。释迦牟尼佛在楞伽城说法，怎么去的，就是从天而降。所以“阿跋多罗”真正的意思就该是降入。

西藏译本的名字也是《降楞伽经》，强调这个“降”字，就是释迦佛是降临到楞伽城来说法的。

“楞伽”的意思我们已经知道，是不可入。那么“阿跋多罗楞伽”、“降楞伽”、“入楞伽”的意思就是：入不可入。就是不能进去的进去了。

入不可入——从这里就可以发挥很多玄义，用现在的话说就是能发挥很多哲理。

3．释“宝”

这个“宝”字，梵文原文里没有，是求那跋陀罗译的时候加的，是赞美词吧，所以魏译、唐译都没有这个“宝”字。

我上面讲了，把“阿跋多罗”作为“无上”，把“楞伽”作为“宝”，无上的宝石，有很多注解书上就是这么讲的，由来已久。

明朝的憨山大师，我昨天说过的，他在五台山碰见于阗国的长

发大师，就是根据这个长发师的说法，憨山大师认为“阿跋多罗”就是无上宝，所以很多人也跟着认为“阿跋多罗宝经”就是“无上宝经”。

憨山大师还是接着在他的《观楞伽记》中说，他问长发梵师楞伽山在什么地方，梵师说在天竺国南海当中，并说楞伽是宝名，这宝有八个楞角，看上去浑圆，体很坚固，常放光明，世间的宝没有超过它的，所以叫阿跋多罗，因为这座山有这个宝，就以叫楞伽阿跋多罗宝山。山顶有城，但因为这个宝城是天然形成的，所以无门可入，而且常被夜叉鬼王占据。释迦牟尼在此山顶城讲经，所以经的名字用这个地名代表。憨山大师又问这座山人能不能去呢？梵师说不能，因为这个山奇怪，它是下面小上面大，每到阴天黑夜，波涛汹涌的时候，山形显露得更加分明，光明也越炽盛，宝石放光啊，如果是晴天海空一色的时候，山的光明就不见了。有一些修行的人就在海边上望这座山，做禅观，做观想。这是憨山大师记的。所以无上宝石的说法在憨山以前就有了。当然反驳这一说的有不少。

但是憨山大师是不打妄语的，他听梵师的这种无上宝的说法也还是有一些根据的。在《文殊般泥洹经》中有一段说，“文殊身如紫金山，其冠毗楞伽宝之所严饰，有五百种色，一一色中，日月星辰，诸天龙宫，世间众生所希见事，皆于中现。”再有《观无量寿经》中讲观世音菩萨“顶上毗楞伽摩尼宝以为天冠。”在《首楞严三昧经》中帝释天也说：“我于须弥山善法堂上，著释迦毗楞伽摩尼璎珞，以是光明，一切天众身皆不现。”所以憨山大师说：“楞伽：宝名，具云释迦毗楞伽，此云能胜，义云坚固。”说这个宝具体的名字叫“释迦毗楞伽”，翻成汉语是“能胜”，意思就是“坚固”。但是像这样把“楞伽”解释为“释迦毗楞伽”和“毗楞伽”之略语是有疑问的。

另外，贤首大师在《入楞伽心玄义》里讲，楞伽城“众宝校饰，复日庄严”。经中也有“众宝所成”这句话。楞伽虽然不是宝名，

但是摩罗耶山顶的楞伽城实在是跟这坐山一样，都是众宝所成，这是事实。

从这几方面的意思来看，憨山听的传说和这几种解释，“无上宝”的说法不是完全错误吧，也能够自成一说，可以作为参考，也可以采纳。

所以我们现在究竟怎么理解经名呢，我觉得还是要圆融，两个意思都取，既是“无上宝”，也是“入不可入”，两个意思都采纳。当然以“入不可入”为主，了解它的原委也要尊重经名的历史性吧，而且楞伽宝也是一个很好的赞美词。

作为对经名的正解，“入不可入”可以换一个更确切的词，叫“入难入国”，这就是最正确的了。

而且这个入难入国，既是指说这部经的地方——难入国，又是指入难入国这件佛所做的事情。所以这部经既以处得名，也因事得名。入难入国是有很深的法义的，表示这个法门啊，如来藏是难得深入的地方。对经名的含义，历代的注疏很多也都是这么强调的。

我前面介绍了，各种注疏的书里，解释得最好的是两部楞伽玄义，一部贤首大师的，一部是藕益大师的。这两位大师对经名的解释也非常好，我先简单介绍一下贤首的。

在贤首的《入楞伽心玄义》里，除了对经名的翻译做解释，像我们上面所说的，除此以外还列出了五个意思：

1．显用：一是说城难入，而佛能入。二是城中住着罗刹，罗刹是很难教化的，但是佛把他教化了。

2．显德：这部经讲如来藏是难入的，一心真性本来是很难用言语表示的，但是佛在经中，善巧方便，把难讲的道理给讲透了，令听闻的人悟入。

3．表法：这个城，表道理玄奥；罗刹，表魔障很重；能够入城，

显示修行完成，“离罗刹之障，证难入之城。”

4．辨行。

5．表玄。就不详细说了。

藕益大师在《楞伽阿跋多罗宝经玄义》中对经名除了一般的解释外，也列出了八个别义，因为“楞伽”是不可往嘛，所以这八个意思是：

| | |
|---|---|
| 1．明偏真不可往<br>2．明即真不可往<br>3．明离二边中不可往<br>4．明即二边中不可往 | 约教别释 |
| 5．约五法明不可往<br>6．约三性明不可往<br>7．约诸识明不可往<br>8．约二无我明不可往 | 结成经意 |

前四个不可往是根据教义而说，后四个不可往是根据经意而说。因为“五法、三性、诸识、二无我”这些后面经文都有，这里就不细说了，待说到经文的时候，我们再回顾一下就清楚了。

避免重复，这里就只提个纲吧。

太虚大师对经名也有独到的见解，他说应该把这三个译本的经名结合起来，叫《大乘入楞伽阿跋多罗宝经》，这样“阿跋多罗”还可以做“无上”解，和后面的“宝”联起来，就是无上宝，成为一个赞美词，这样经名前半是比喻词，后半是赞美词，翻译过来就是：大乘人难入国无上宝经。而且太虚大师还把“无上”分为三：境界无上、行持无上、证果无上，就是境无上、行无上、果无上。另外把“宝”解释为佛、法、僧三宝。这是太虚大师的独特见解。

关于经名的正解前面已经都说了，对其它的应该能做判断了。

我们现在用的刘宋译本只有一品，所以这一品的品名实际上就变成经的别名了。这一品叫做“一切佛语心品”，因为也讲心，所以有称之为《楞伽心经》，就等于《心经》是《大般若经》里面的一品一样。

这个别名，对于这部经实在有提要勾玄之妙，正如禅宗祖师马祖道一所说：“楞伽以佛语心为宗”。因为一切诸法不出一心，所谓寂灭也是一心，直指人心也是指的这个心，一切诸佛都是证此心，并且为众生开示，所以这一品叫“一切佛语心品”，正好作为经的别名。历代的注疏家一般也是这么解释的，特别是藕益大师讲得尤为精到，他在《楞伽义疏》中讲：“‘一切’者，通指十方三世也。”十方指空间，三世是过去、现在、未来，指时间。“‘佛’者，觉也。佛说无量法，唯明一心义。”佛说了很多法，就是明白一个心字。“故云佛语心为宗也。迷心逐语，则语成糟粕。”你这个心不明白，迷惑了，你去说话，那你的语言就成了糟粕，没有价值。“离语觅心，则心若龟毛。”但是离开语言，你去找心呢，你这个心象龟毛一样，找不到的，乌龟哪里有毛啊？所以又要说话，又要印心，“今以心契语，以语印心，故名佛语心品。”

太虚法师对“一切佛语心品”这个经的别名，又别出心裁地做了解释。他说这“心”字做“集”字解，如魏译的品名为“集一切佛法品”，唐译的品名为“集一切法品”。因为心有积集的意思，那么什么叫“一切佛语心”哪？就是一切佛说的法都积集在这个地方，而“心”又有中心中坚的意思，所以这一品又是一切佛语中的精要，这样叫做“一切佛语心”。这是太虚大师的解释，发前人所未发，还是很允当的。

所以我们讲了经的正名：入不可入，入难入国；讲了经的旁名：无上宝；又讲了经的别名：一切佛语心品。对别名的解释，太虚法

师的解释和马祖“楞伽以佛语心为宗”的解释是相契合的，是解释得最好的。我想像这样来理解这部经的经名是比较正确的。

最后，我再补充讲几点。一是按梵文的经题平实地来说经名应该是《入楞伽经》，讲入不可入嘛。

再一点，就是释迦佛跟楞伽城有很深的关系，据小乘的一个经典《岛史》记载，说释迦牟尼佛曾三次降临楞伽岛，去降伏罗刹、药叉，而这部《楞伽经》的第一品，又是说的药叉王——罗婆那王，罗婆那王劝请释迦佛到楞伽城说法，因为罗婆那王知道释迦牟尼佛在龙宫里头说法说完了，于是乎他就发欢喜心，请佛到楞伽城说法。这个“楞伽”是现在的斯里兰卡，“斯里”是吉祥之意，斯里兰卡，就是吉祥楞伽。这个岛为什么叫斯里兰卡、叫吉祥呢？这就跟释迦牟尼佛有种种因缘关系。

这部经，我讲过，为什么说它是密乘的经典呢，就是金刚萨埵在说密部法的时候，是五个接法的人来听，其中代表药叉的就是罗婆那王，而且这部经的首品就是“罗婆那王劝请品”，后头又有“陀罗尼品”，所以说它是密乘的经典是有根据的。

再有就是印度有一部大史诗，前面也提到了，《罗摩衍那》史诗，印度虽然历史著作不多，但是这部史诗倒记载了很多事实。这部史诗是很著名的，是世界文学名著，与希腊的荷马史诗和中国西藏的《格萨尔王》史诗并列为世界三大史诗。这个罗婆那王就是《罗摩衍那》史诗里的一个角色。这部史诗讲的是一个叫罗摩的太子，因为不愿意继承王位，就被他父亲驱逐到平加亚山，罗摩的妻子叫希旦，就陪伴着太子。这个楞伽城的药叉王，有十个脑袋，偶然看到了太子的媳妇，见其美貌就抢走了，太子罗摩为了救妻子，经历了千辛万苦，这个史诗就是讲的这个故事。里面的十首药叉，就是罗婆那王。

这部史诗里还讲了个猴子，叫哈娄蜜。因为楞伽岛很险呀，周

围都是风浪，但是这个猴子灵活得很，它踏跳板，从印度大陆上的摩希因陀罗山跳到了楞伽岛上去了。所以这跟我们这部经的入楞伽，入不可入，有渊源关系。

这部讲太子救妻的史诗曾经传入到我国，也是一位西域的大德传来的。大学者胡适先生考证后说《西游记》里的孙猴子，就是根据这部印度史诗里的神猴演化而来。

还有，我们古德说“楞伽”不可入，是表示人的心识。因为心识的表现很复杂，是难得进去的，因此“楞伽”指的是心识。在《西游记》里孙悟空，就表示的是人的心识，“七十二变”是心的变化。我们常常讲心猿意马嘛，心像猴子一样，腾挪翻转，变化莫测，一个念头接一个念头，念念不停。都知道孙悟空有本事，一个筋斗就是十万八千里，这也就是说人的心识一转哪，就不知哪里去了，比如我人在这里讲，哎，可心里马上到了美国去了，你看，飞过太平洋了。

所以说这部《楞伽经》就是对人，对难知难入的心识做深入的分析。入不可入嘛。这种说法还是有一定道理的。

实叉难陀的唐译本，也就是《大乘入楞伽经》里，有这么一段话，说这个罗婆那药叉王啊：“以佛神力，闻佛言音，遥知如来从龙宫出，梵释护世，天龙围绕，见海波浪，观其众会，藏识大海，境界风动，转识浪起。”这里讲人的阿赖耶识，也就是藏识，像大海一样。转识指的是前六识眼、耳、鼻、舌、身、意识和第七识，这个转识随着它所接触的境界，也就是色、声、香、味、触、法的变化而起波浪，各种念头，使得阿赖耶识的大海，波涛汹涌。所以叫“境界风动，转识浪起”，这样来形容入不可入，《楞伽经》就是讲识的转变、讲心识的变化嘛。这个我们在后头解释本经经文的时候还会说。

我提这一点就是说，关于罗婆那王的印度诗史，虽然是传说故事，但是也能折射出一些与本经有关的道理出来。

本经的经名就说到这里。

# 五、本经的主旨

下面我们讲本经的主旨，也就是《楞伽经》所讲的宗旨。

《楞伽经》的主旨，实实在在说的是如来藏的法义。所以说这部经讲的是什么，主要是讲如来藏。等我们把整部经读完了以后就清楚了。

如来藏在佛教里是非常重要的。我们可以这么说：中观、唯识、如来藏，这是佛教的三大思想体系。现在我们讲中观的很多，讲唯识的也不少，但是讲如来藏的就比较少了。不懂得如来藏，你就不会懂得《楞伽经》，不懂得《楞伽经》，你就不懂得怎么样印心、度世。所以我们一定要弄清这部经的主旨是讲如来藏。

我先把如来藏的思想和它的历史发展说一说，这样我们才能对它有一个比较全面的了解。

前面一开始我就说过，《楞伽经》是第一真实了义经，为什么这么说呢，就是因为这部经讲的如来藏，是一种大中观见。这个大中观见，是藏传佛教宁玛巴最高的思想理论。大中观见跟如来藏有密切的关系，如果明白了大中观见，讲如来藏，就更容易理解透彻。

我先简单说一下什么叫大中观见，宁玛巴大中观的思想大致上来自印度的中观学派。中观学派大家都知道南印度的龙树菩萨写过《中论》、《十二门论》，以一切法都是缘生无始自性来讲般若，来讲诸经的空义，来契理契机吧，来契合释迦牟尼佛讲的阿含教义。龙树菩萨的弟子提婆又写了《百论》、《广百论》来推演龙树菩萨《中论》的义理。历史学家把龙树、提婆的中观学说看成是初期的中观学派，因为这是公元二世纪时候的事情。

到了公元七世纪的时候，有月称注释了《中论》，并写了《入中论》，他的师父叫佛护，他们两人继承了龙树、提婆的思想体系，他们写的书传到西藏，很受重视。因为佛护、月称他们弘扬中观不是像瑜伽行派《即唯识学派》那样用因明来讲，因明就是印度的逻辑学，也是佛教采用的一种逻辑推理形式，他们不采取这种因明比量的方式，所以不必自立宗义。因为用因明首先要有论题，把你要讲的中心意思标明出来，要有前题，然后是推论、结论，有三段论、五段论，有比喻等等。佛护、月称不用这个方式，所以历史学家把佛护、月称这一派学说称为“应成派”，也叫“具缘派”。

也是在六世纪的时候还有清辨，他除了注《中论》以外，还写了《般若灯论释》等著作，清辨用的是因明比量的方式来显示中观的正理，兼破余宗。史学家称他这一派为“自续派”，也叫“依自起派”。清辨的“自续派”和佛护、月称的“应成派”就形成了中期的中观学派。

到了公元八世纪的时候，有寂护写了《现观庄严论》，还有师子贤写《释现观庄严明》这些书，还有宝座吉写《般若波罗蜜多论》等，他们是调和中观和瑜伽（唯识）相对的思想，或者在世俗谛上讲唯心无境，或者在胜义谛上说心境俱无，亦或者把无相唯识结合中观正理，于是乎创立了一个“中观瑜伽学派”，被称为后期的中观学派。创始人寂护曾经到过西藏弘法。

所以说初期、中期和后期的中观学派都在西藏传播过，并都得到了藏传密教的重视和传承。这样后来也就开创了藏传密教自己的中观学说，成为佛学理论中一支放出异彩的奇葩。就是说藏传佛教把印度传到西藏的三个时期的中观学派全部都接收下来，并消化掉，成了西藏藏传佛教自己的，就是我们后面要讲的大中观见。

中观学派

- 中期　龙树（龙猛）、提婆创立
  （二世纪）
- 早期
  - 自续派（依自起派），清辨为代表
  - 应成派（具缘派），佛护、月称为代表
- （六世纪）
  后期　　中观瑜伽学派，寂护为代表
  （八世纪）

后期的中观学派，也就是中观瑜伽学派已经不纯粹是初期龙树菩萨那个时候的中观思想了，所以藏传佛教所继承的中观学经过中期、后期的演变，也不完全是初期中观学派的思想了，它也跟唯识和如来藏的思想有很多交流了。

从藏传宁玛巴来看中观学派，可以这么来分：外宗、内宗，也就是外中观宗、内中观宗。外中观宗指的就是应成派和自续派，内中观宗指的是他空大中观，离边大中观。

自续派主张世间法都显现为“有”，为什么会有呢？这就是因为众生的颠倒心的觉受所得万事万物它都存在，它就有。这是就世俗谛这一方面来讲的。如果就出世法的胜义谛来讲，人的心应该离开颠倒的觉受。颠倒的觉受就感到万事万物都实实在在、都存在、都有的，这是颠倒的看法，他不懂得万事万物有空性。

为了说明这个大中观的问题呀，我不得不重复讲一下我们佛教关于“缘起性空”的基本道理。

我们先提个问吧：宇宙万事万物，我们现在看到的这些东西，日月星辰、山河大地，我们的课堂、课堂里的学者，等等，究竟是哪里来的？万事万物哪里来的？这包括宇宙的起源、地球的起源、生命的起源、人类的起源等等。说人是猴子变的，猴子又是哪里来的？说宇宙大爆炸时形成了星球，那么大爆炸又是哪里来的？所以说万事万物是从哪里来的，哲学研究这个问题，科学也研究这个问

题，古时候研究这个问题，现在也研究这个问题，古今中外，哲学科学都要研究回答这问题——万事万物从哪里来的。

我们综合古今中外哲学科学对这个问题的回答，不外乎两种：一种回答说万事万物都是由一种最简单最基本的东西构成的。古时候说是水、是火、是气，现在说是分子，分子里有原子，原子里又有原子核、中子、质子，许多基本粒子，现在研究到了夸克层的顶部，这是一种说法，就是说世界万物都是由一种最简单最基本的物质构成的。另外一种说法，是说有一种超自然的力量，形成了万事万物。比如，古时候基督教、天主教说这是上帝造的，古印度的婆罗门教说这是大梵天造的，伊斯兰教讲是真主安排的，我们中国的道家讲天法道、道法自然，我们现在也说，这是一种规律，自然法则，是不以人的意志为转移的。

这两种说法，不论是基本物质构成说，还是超自然的力量决定说，都有他一定的道理，有他的合理成份，但是这两种说法从佛法来看，都不正确，都带有很大的片面性。

万事万物是哪里来的，这个问题怎么回答呀？佛法认为万事万物都没有一个第一因，因此你问这个万事万物是从哪里来的，佛法的回答是：没有个来的！没有来的，他这样回答。因为它不生哪，所以它没有来的呀，不来不去，不生不灭啊。从时间上来讲，时间没有起源，你说时间从哪里开始呀？盘古开天地，盘古开天地之前呢，谁又开天地呀？没有个来源，时间是无始啊。没有开始，它就没有终了，所以时间是无始无终。空间也是一样，空间是无边无际的，它没有第一因哪，你说这里是东边，那东边的东边呢？所以空间是无边无际的。

你看看，时间无始无终，无始，它就不生嘛，要有开始它就生起来了；无终它就不灭嘛，所以讲不生不灭嘛。因为时间无始无终，空间无边无际，这样在时间空间里活动的万事万物，才能无穷无尽，

生生不息。正因为无生，才能够生生不已，不然的话，有个开始，有个终了，这个事物就有限了，就不是生生不息了。所以讲没有个来源，没有个开始。

比如讲有最简单最基本的物质，现在研究到夸克顶部了，那夸克顶部是哪里来的呀？科学还要研究比夸克更基本的粒子出来，那个更基本的粒子又是那里来的呀？你打破沙锅也问不到底。你说是上帝造的，上帝是哪里来的呀？你找个造上帝的东西出来，那个造上帝出来的东西又是哪里来的呀？所以要看到这个无生的道理。万事万物从哪里来的，佛家的回答是：本不生。就是无生，没有来的。

你说好，我承认你讲的无生，承认你讲的万事万物没有第一因，是本不生，但是我现在还是要问一下，我这个日月星辰、山河大地、我这个课堂、我这些学者，都摆在你面前，这是客观存在，我不讲它的第一因，不讲它的来源，但它为什么会存在，为什么会在这里呢？请回答这个问题。佛教怎么回答呢，你问这些东西为什么会存在呀，我告诉你：本来有。原来就有的。你说，咦？我问这些东西怎么产生的，你说本不生；我问这些东西为什么会有的，你说本来有；那么佛法还讲不讲生和有呢？那么我告诉你：佛法讲生讲有，是讲因缘而生，是讲因缘而有。怎么会有的？是在一定的条件下才产生的、才有的，这个一定的条件就是缘，缘生则生，缘灭则灭。

万事万物是怎么来的呀，都是在一定的条件下，都是因缘而产生的、而有的。你这个日月星辰哪、山河大地呀、课堂学校呀、莘莘学子啊，都是在一定的条件下才能客观存在。比如说我手上拿的这个铝制的杯子，它是哪里来的，怎么会有的？它一定要有原材料，要有工厂、工人以及生产工艺等等，这些条件具备了，杯子就产生了，这些条件缺一个，这个杯子都产生不了，所以事物都是由缘产

生的。当然这个缘有亲有疏。佛教分析这个缘，详细讲有二十四个缘，概括地讲有四缘，这里就不说了。总而言之，万事万物因缘而生，此有则彼有，此无则彼无，条件具备了，事物就产生了，条件缺少了，这个事物也就消灭了。

既然万事万物都是缘生的，那万事万物必然具备三个特点：第一个特点，凡是因缘而生的事物，包括我们人在内，它都是无自性的，就是这个事物它不可能脱离条件而独立自主地存在。上面举了杯子的例子，其实我们人也是，人的出生有父母的条件，还有社会、家庭、环境的种种条件，离开了这些条件我们也不可能存在。离不开缘，就叫无自性，缘生的事物都是无自性的，无自性也叫无我。佛教把万事万物称为“法”，所以叫“诸法无我”。这是第一个特点。

第二个特点，凡是缘生的事物，它一定是不停地运动变化着的，条件也都在运动变化，都在生、住、异、灭之中嘛，所以任何事物都刹那不停地变化，今日之我已非昨日之我，事物没有永恒性，佛教也有句话叫“诸行无常”。

第三个特点，缘生的事物按照自身条件的规律而有所归宿，这叫“寂灭性”。比如水流下、火炎上呀，云从龙、风从虎啊。因为佛教认为佛的涅槃是人的最好归宿，所以这个特点也叫“涅槃寂静”。

凡是缘生的事物必然存在这三个特点：无我、无常、寂灭。佛教把这三个特点叫做“三法印”，合乎这三条的是佛法，否则不是佛法。小乘常讲“三法印”，后来到了龙树菩萨手里把三法印给它一归纳，就是一个“空”；万事万物因缘而生，但是它无我、无常、寂灭，就是空，叫做“缘起性空”。

这里讲的“空”，不是空空洞洞什么都没有的空，那种空叫断灭空，不是佛教讲的空。佛教讲空，不是先有后无的断灭空，也不是此有彼无的物外空，而是当体即空，《心经》上讲的，色即是空，

因为缘起的东西没有自性，所以叫“缘起性空”。

这个龙树菩萨真是了不起的大菩萨，这个“缘起性空”一讲，不管后来宗派法义怎么演变，没有不讲缘起的，没有不讲性空的，所以“缘起性空”可以概括为佛教的基本教义。

后来佛教发展为讲多种缘起，小乘讲业感缘起，法性宗、三论宗讲真如缘起，真如缘起就是如来藏缘起，法相唯识宗讲阿赖耶识缘起，华严宗讲法界缘起，真言宗密教讲六大缘起。这是讲缘起，当然也都讲性空。本来有是不空（缘起），本不生就是空（性空）。

般若就是空而不空，不空而空，所谓空不空。讲空的是《金刚经》，讲不空的是《般若理趣经》，《心经》就是讲空而不空、不空而空的空不空的。

从空的道理上来的，讲法性的，是三论宗、法性宗。从不空方面来讲的，讲法相的，是唯识宗、法相宗。从空不空的理上来讲的是天台宗；从空不空的事上来讲的有律宗。从空不空的空上来修的是禅宗；从空不空的不空上来修的是真言宗、密宗。

所以说不管哪宗哪派，没有不讲缘起的，没有不讲性空的。

那么，上面讲的应成派、自续派对缘起性空证入的境界有不同的理解，所以我为什么插这一段呢，本不生、本来有，懂得了缘起性空的基本道理，然后再看他们的观点，为什么又发展了，又变化了，又深入了，甚至于我们讲本经的宗旨——如来藏的时候，怎么理解，就比较容易弄清楚了。

宁玛巴对中观派的划分：

- 中观派
  - 外中观宗
    - 二谛中观——自续派（依自起派）
    - 离四句中观——应成派（具缘派）
  - 内中观宗
    - 他空大中观——觉曩派
    - 离边大中观——宁玛派

外中观的自续派，他就主张，一切法，在世俗谛颠倒的显现是有（不空），而从胜义谛离开颠倒的觉受来看应该是无（空）。他讲，要离开一切颠倒，离开一切边执来体验无生自性。我刚才讲了，没有第一因是本不生的，万事万物因缘而生，没有独立性，是自性空的。自续派讲了这么一个最基本的中观。

但是宁玛巴对自续派这一观点做了批判，说自续派的中观是“粗品”的中道观，因为他还是在讲“有、无”，还是在讲世俗谛、胜义谛，还是二谛，还是对立；把世俗谛的“有”跟胜义谛的“无”对立起来，这样还是堕入“常见、断见”的边见，还是二谛对立嘛，堕入两边的错误。并且自续派是自己“立量”（标准）来标宗立义的，他用因明的“量”字来破遣戏论，这个“量”字本身就带有戏论，它怎么能够破真正的戏论哪。所以宁玛巴认为自续派的这种中观见是不彻底、不究竟、不了义的，是很粗的中观。

外中观还有一派是应成派，这个应成派就不像自续派，自续派是先立一个世间世俗谛的“有”，然后来破，用胜义谛的“无”来破“有”。应成派不这样，应成派认为，用语言来表示万事万物道理的是世俗谛，世俗谛是离不开言语的，而离开了言语、离开了戏论的，这是胜义谛。颠倒、执迷不悟、有能取所取的是世俗谛，比如对一个事物有能见所见、能学所学，等等，都是有能有所、有主观有客观。他认为凡是有能有所、有主观有客观的认识，都是世俗谛，都是世间法。要离开了能所，没有能没有所，那才是离开了颠倒，才是胜义谛，才是出世间法。就是对万事万物没有分别，是以无分别智来体悟一切法本不生、无自性。

既然应成派是要离能所、离语言，那么它跟般若学的“离四句”相合。离四句：不是有句，不是无句，不是亦有亦无句，也不是非有非无句。这一派还是有他的特点的，在实际修行上它也是一个阶段、一个步骤，我们是要证悟这一点的。

柏林寺是赵州和尚的禅寺，是讲禅的。禅是不立文字，不用语言，当然悟了以后用文字用语言用得非常活。常有很多人问我，参禅究竟是怎么一回事。我们说禅宗为什么不用语言文字，因为这个语言文字都有一定的局限性，不能从根本上说明问题，而且往往误导。要突破语言文字的局限性，那样我们的认识才能提高。

所以我常举这么个例子来说明参禅：比如学者来参禅，禅师举杯问道：这是什么？他回答：这是茶杯。按照禅宗棒喝的方式，就“啪”地给他一棒，错了！这是茶杯吗？你说它是茶杯，茶杯它就叫冤：我怎么叫茶杯呀，是你们人给我取个名字叫茶杯，中国人叫茶杯，英国人叫cup，每个国家叫法都不一样，我说不了话，是你们强加给我的。所以茶杯本来没有名字的，在本来没有上给加了东西，这叫增益谤。所以禅师对学生说，错了，再去参。待学生回来，禅师举杯又问：这是什么？学生想，上次说是茶杯挨了棒子，便说：这不是茶杯。“啪”，又是一棒子。不错，本来茶杯没有名字，但是叫“茶杯”也有很长的历史了，约定俗成，大家都这么叫，它也就成了一法了，你现在又说它不是茶杯，就破了这一法，所以叫减损谤。所以又错了，再参。学生就接着参，这是什么，这是什么……。回过来禅师再问：这是什么？学生就想，说是茶杯、不是茶杯都挨了棒子，这回学乖一点，便说：是茶杯，又不是茶杯。话音刚落，“啪”，又是一棒子。回答自相矛盾，这叫相违谤。错了，再去参！等参到一定的时间，又来了，师父还是老问题：这是什么？学生想，三个说法都挨了棒，不说也是错，现在只有把上一个说法推翻试一试，于是回答说：非是茶杯，非不是茶杯。“啪、啪、啪”，连挨三棒。越说越不像话，简直是耍滑头，开玩笑，这叫戏论谤。错了，再去参！

| | | | |
|---|---|---|---|
| 是茶杯 | 有句 | 肯定 | 增益谤 |
| 不是茶杯 | 无句 | 否定 | 减损谤 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 也是茶杯，也不是茶杯 | 亦句 | 矛盾 | 相违谤 |
| 非是茶杯，非不是茶杯 | 非句 | 不定 | 戏论谤 |

你看，我们用语言回答一个问题，不管你怎么说，要么是有句，要么是无句，要么是亦句，要么是非句，就是这么几种回答：是的，不是的，也是也不是的，非是非不是的。你说话呀离不开这四句，不信随便你说，假使你能在这四句之外，再找出一句，既不是肯定，也不是否定，也不是矛盾，也不是不定，能找出一句超出这四句的话，假使你能找得出一句，我看会发给你佛教的诺贝尔奖（众笑）。

这就说明我们的语言，包括我们的逻辑思维有局限性，你讲来讲去不过是四句吧，超不出四句之外嘛。所以禅宗要你离四句，就是离开语言文字的局限。但是你在参的过程中，要能够离四句又即四句，才能超脱四句。

应成派虽然是外中观，但是他主张离四句。离开这四句，你能够契入这不可言说、不可思议的境界去体会本不生、自性空，这就契入中观了。这是应成派的中观见。这个比自续派的中观见好像略高一筹。因为自续派的中观见他还有颠倒不颠倒、胜义世俗两谛，还没有离开语言，所以宁玛巴说他是粗中观见。而应成派进了一步，要离开语言、离开四句，去领会缘起性空、无生的道理，认为这才真正叫中观。所以说应成派的中观见又深了一层。

应成派以空性来否定一切法，并以此为究竟的真实相。后来西藏的格鲁巴黄教，就是宗喀巴大师的这一系，也是修离四句的中观见。

但在宁玛巴看来，应成派的中观见还是不了义、还是不彻底的。为什么呢？因为以空性来否定一切，这也否、那也否，实际上还是边见。以断边为中，实际上还是边。宁玛巴认为即使应成派没有堕入常见，但还是分了颠倒不颠倒，分别了迷与悟，这还是有对立的

两边。宁玛巴总认为凡是有对待的两边都是戏论，戏论的东西都不是究竟了义的。所以应成派离四句的中观见虽然比自续派的高明，自续派还讲语言，在语言上又分颠倒不颠倒的觉受，应成派离开语言了，但应成派还是分了个迷和悟，离四句还要悟，实际上还是一种断见，还是在一边，有相对嘛。

所以这是宁玛巴对外中观两派的看法。

那么内中观的两派呢，一个他空大中观，一个离边大中观。他空大中观在藏传密教也是一个著名的派别觉囊派的根本宗义。这一派认为，一切生死流转都是缘起性空；但这是对凡夫的虚妄分别来讲的，因为他虚妄分别，所以讲缘起性空；如果就诸法的涅槃法体来讲，比如释迦牟尼佛最后涅槃了，他的法体必然有真实性，佛涅槃了，你不能说涅槃是缘起性空，佛归于无余涅槃，是最高境界，说这个最高境界是缘起性空，不好说吧。所以觉囊派说，就众生的虚妄分别来讲是缘起性空，就如来涅槃的法体来讲有真实的体性。因此，所谓自性，说的是诸法虽然不生不灭，没有独立自主性，但还有真实的体性，这种自性并不是空无，而是不空的。讲缘起性空，是就众生的虚妄分别而言，因为虚妄分别本来不是实有，说它空是可以的，般若诸经讲空都是讲的虚妄分别的他性为空，而缘起性空的自性是不空的，是真实的。

所以这一派对缘起性空又有深一层的境界了。认为缘起性空是对凡夫的虚妄分别来讲的，这是他空。这个“他”指的就是虚妄分别。事物本身的真实体性为“自”，是不空的；添增其上的虚妄分别为“他”，是空的。所以称这一派为他空派，而其上述见解即他空大中观。

所以都是因为对缘起性空有不同的解释，才有不同的中观见。

当然觉囊派的他空见，格鲁巴是反对的，认为他空见把中观的基本道理——诸法无自性给破了，把自性跟他性相违是不对的。因

为格鲁巴主要是应成派的见解，主张离四句的中观见，认为自性是空的，不同意觉囊派把缘起性空又分为自性和他性的说法。

藏传佛教还有一个萨迦派，也认为他空见是以常边为中。因为唯识论讲三性：遍计所执性、依他起性、圆成实性。遍计所执性是有，依他起性是空，圆成实性是自性有而非空无。如果按这三个自性来分析，萨迦派认为觉囊派的他性空可比为遍计所执性，他空见抓住“自性有”以为是真理，这就落入常边，自然是不究竟的。这是萨迦派的看法。

宁玛巴认为觉囊派的他空见实际上是受了自续派的影响。因为自续派把世界观分为世俗谛和胜义谛两边，他空见以无生的自性为实体，认为自性是有，而无生自性以外的法是空，是他性，这样自性有和他性空就对立了，又落入两边。宁玛巴认为凡是有对立都不究竟，都是不了义。

我们可以看到，觉囊派的他空大中观思想和龙树菩萨开始时候提的缘起无自性的中观思想已经有所不同了，他空大中观已经把瑜伽唯识讲的圆成实性（三性之一），即真如法体常住的思想收进去了，这正好和不空如来藏的思想比较契合。这是他空大中观，内中观宗的一派。

内中观宗的另外一派，即离边大中观，这就是宁玛派的主张了。因为自续派、应成派他们讲中观都是单单从无体性的外义来说，所以叫外中观。觉囊派的他空大中观和宁玛巴的离边大中观是从如来藏的内义来说的，不光是从无体性的外义来说的，所以叫内中观。离边大中观的特色就是离边，离开两边，离开有无两边，离开常断两边，也离自性空和依他有两边。宁玛巴的离边中观就叫做“瑜伽行中观”，也就是大圆满法门。大圆满法门的见地就是大中观见，也就是离边中观见。

离边中观见就是遮遣一切相对的法相，就像我们禅宗一样，单

刀直入，截断众流，来证悟绝对。没有相对的东西，一超直入。什么叫参禅？就是从心的本体上，以明明朗朗的心的本体去相应自己心的本体。所以你用言语用思想啊，你想某个东西，你想的时候已经落后了，已经形成念头了，不是心的本体了。心的作用可以有念，但是心的本体不是念。所以截断众流，从心的本体上去印证心的本体，否定一切相对的东西进入绝对。

所以这样来看呢，宁玛巴的大中观见就比觉囊派的他性空和应成派的自性空都要超越，什么自性他性、自空他空，不落这两边，离开自也离开他，离开空也离开有，离开相对的边见成为绝对，所以叫离边中观见。

离开了两边、离开了相对，这就是不二。这个佛教用词啊，真是微妙。绝对是一，相对是二，佛教承认有绝对一，也承认有相对二，但是绝不唯绝对、唯相对，所以叫不二。你说不二是一是二啊？你说它是一，它不二，你说它是二，它又不二，所以这个词妙得很，这在逻辑语言学上来讲，它又是悖论又不是悖论。

所以这个离边中观见在宁玛巴看来是了义究竟法门，这个法门在宁玛巴看来就是文殊菩萨、维摩诘菩萨讲的不二法门。大家都读过《维摩诘经》吧。但是宁玛巴并不排斥其它的外中观、内中观的见解，而是都把它圆融、消化在离边中观见里头，把其它几个中观见作为中观的几个不同的层次，可以采用，再进一步就到我这个离边中观见。这样，不管是外中观的二谛中观见、离四句中观见，还是内中观的他空中观见，都可以作为中观的一个层次，一个阶段，进一步深入，入不可入了，就到离边中观见了。一个是了义，一个不了义，一个究竟，一个不究竟。

所以宁玛巴的离边大中观见，就不单纯是龙树、提婆和清辨、月称的缘生无自性的中观见了，而是涵盖了中观、唯识、如来藏整个大乘不同学系的思想。

离边大中观他融摄的如来藏的思想和印度与汉土的如来藏思想学说又有所不同，后面我还会讲的，有其独特的面貌。

我前面讲了，本经的主题是讲如来藏，因为如来藏跟大中观是密切联系着的，所以我先把大中观给大家介绍了一下。

讲如来藏有如来藏的经典，主要有《如来藏经》、《大般涅槃经》，以及《央掘魔罗经》、《胜鬘经》、《楞伽经》、《不增不减经》、《大乘密严经》，这些经都是讲如来藏的，所以讲如来藏的经典还是不少的。经是佛说的，论是菩萨造的。那么有关如来藏的论典呢，有坚慧的《宝性论》（全称《究竟一乘宝性论》），藏传佛教则认为是弥勒菩萨造的。

如来藏的思想，我下面要讲，佛在小乘经典里面就开始讲了，在阿含经典里就讲了如来藏的问题。对于如来藏，显教和密教看法不同。一般的显教学者认为，如来藏的思想是在释迦牟尼佛圆寂之后慢慢发展出来的。因为如来藏有很多不同的名词，像佛性、如来种、真如，等等，这都是如来藏的别称，有许多经典都提到，但含意不尽相同。因此一些显教学者，把如来藏思想也分成早期、中期和晚期的如来藏思想。但是密教认为这个看法不对，密教认为如来藏的思想不是佛圆寂以后才有的，而是佛在世时就说了，例如，释迦牟尼佛在早期的大乘经典《维摩诘所说经》（《维摩诘经》）里头就讲有如来藏思想。而且维摩诘是第一位密乘的人间持明，就是金刚萨埵把密法传给众生时，不是说只传给人，受法者包括罗刹、龙、药叉、天人、人，都传了，传给药叉的前面讲了就是罗婆那王十首药叉，那么传给人的是谁来接受呢，就是维摩诘菩萨，他代表人接受了密法。所谓五大持明，维摩诘菩萨是人间的持明。这是藏密，特别是宁玛巴的看法。所以《维摩诘经》就是一部密法。

《维摩诘经》就讲了如来藏的思想，而且跟后来的《涅槃经》、《胜鬘经》以至《楞伽经》所讲的如来藏思想没有什么差别，宗旨

是一贯的。因为《维摩诘经》跟《楞伽经》一样，都是讲的修持大圆满的指导思想，就是讲的大中观见。所以宁玛巴把如来藏跟大中观见联系起来了。比如佛教里讲不可思议法门，也叫不二法门，这都是出自《维摩诘经》。

在《维摩诘经》中有一段维摩诘与文殊两位菩萨的问答，维摩诘问文殊师利："何等为如来种？"如来种就是如来藏，他问什么是如来种，文殊师利回答：有身是如来种，无明有爱是如来种，四个颠倒是如来种，五盖是如来种……以要言之，归纳一句话，"六十二见及一切烦恼皆是佛种"。这是《维摩诘经》上的原话，这段话就是讲的如来藏的要旨。六十二见就是当时外道的六十二种错误见解，六十二见和一切烦恼，这原是学佛的人应该避免的，不能沾染的，是毒嘛，但是文殊菩萨偏偏说，这些是佛种，是如来种，也就是如来藏。这也就是藏密宁玛巴大圆满很深的意思在里头。什么是如来藏？一切烦恼是如来藏。一切众生包括他的错误见解，具足一切烦恼的凡夫，都有佛性，都具足如来藏，都可以成佛，所以他讲一切毒都是佛种，成佛的种子。大圆满他的修持，就是基于这种见地而修的。

所以宁玛巴认为在早期的大乘经典《维摩诘经》里就讲了如来藏了，何况更早在小乘经典里也有。

宁玛巴把《楞伽经》讲的如来藏跟大中观见结合，作为修大圆满见地所依据的一个法，这跟达摩祖师把《楞伽经》交给慧可，明心见性来印心是一样的。所以我们一开始就讲这部经是第一真实了义经，主旨是讲如来藏的，跟中观见有关系。

因为大圆满见看一切东西都圆满，没有不圆满的。烦恼，你要看到是佛种，这就圆满了。不然烦恼是烦恼，佛种是佛种，烦恼跟佛种没有关系，那就不圆满了。这是很深的见解啊。但是千万不要误会，以为平常做了错事也没关系了，在修行过程当中不

能那样。你要证到那个境界，要真正有那种见地才行，不然的话，你善恶不分、是非不明，那就是糊涂了，那可不是圆满，更不是大圆满了。

时间到了，经的主旨还没有讲完，明天接着再讲。我们先懂得如来藏了，懂得大中观了，然后讲后面的经文就比较容易了，因为主旨已经讲了。因为是根本性的东西，所以我就多说一些，这也是因为净慧法师的慈悲和加持来说的。今天讲到这里。

今天我们还是讲《楞伽经》的主旨，讲如来藏。昨天为了说明如来藏，我讲了中观。中观跟如来藏的关系非常密切，特别是昨天讲的离边大中观见，也就是大圆满的大中观见，跟如来藏有密切的关系，所以讲得详细一点。接下来我就直接讲如来藏了。

我昨天说了如来藏，有它的经典和论典，《如来藏经》、《大般涅槃经》、《央掘魔罗经》、《胜鬘经》、《不增不减经》、《大乘密严经》和这部《楞伽经》，都是如来藏的经典。论典有坚慧的《宝性论》，坚慧是印度的论师，藏传说是弥勒菩萨造的，这我们就不说了。论典还有《佛性论》、《大乘法界无差别论》等。

如来藏的思想实际上在释迦牟尼佛说小乘经典时就提出来了，南传《大藏经》“曾支部”就有这样的话：“比丘，此心极光净，为客尘烦恼所杂染，而不如是解。”就是不了解本心是清净的。《阿含经》里也说得很清楚：“心心清净为客尘染。”这个“心心清净”就是讲如来藏，不过它没有如来藏的名字。“心极光净”、“心心清净”跟如来藏思想当中的一切众生皆具如来藏这个说法是一致的。所以这个如来藏在小乘经典和论典里都提出来了，尽管没有冠以如来藏这个名字。

“心心清净为客尘染。”小乘的大众部、上座部都承认这是佛说的话，但是对这句话的理解又不一样。后来大乘把这句话继承下

来了，《华严经·如来性起品》里也讲，没有哪一个众生他的身体不具足如来的智慧，但只因为他无明颠倒不知道自己有佛的智慧。《华严经》还讲："奇哉奇哉，云何如来具足智慧在于身中而不知见。"就是说奇怪呀奇怪，如来的智慧就在你身上，你怎么不知道呢？"吾当教彼众生，觉悟圣道，悉令永离颠倒妄想垢。"就是说应该告诉众生觉悟佛的道理，使他们永远离开污染妄想颠倒这些不清净的东西，看到自己身体内部有如来的智慧，与佛无异，和佛一样没有差别。

《华严经》这两段说得很清楚了，这实际上就是说一切众生都有如来藏，跟《涅槃经》讲一切众生都有佛性的说法是一样的。但是《华严经》只是讲如来智慧在众生身中，还没有提出如来藏的名字。一直到《大涅槃经》第七卷，讲涅槃的四个德性——常、乐、我、净，这个"我"字《涅槃经》上解释为"如来藏义"，就是如来藏。一切众生悉有佛性，这就是"我"义。这样在《大涅槃经》里就提出来了"如来藏"这个词，跟"佛性"一词是同义语。所以《大涅槃经》讲的一切众生皆有佛性，实际上就是说一切众生皆有如来藏。

还有在《大方等如来藏经》里头说，一切众生在贪欲、恚、痴这些烦恼当中，但是他有如来智，有如来眼，有如来身。就是说众生身体里都有佛，而且身体里的佛是结跏趺坐，俨然不动，很庄严的。所以一切众生都有如来藏，而且这个如来藏是没有污染的，是清净的，"德相备足，与我无异"，功德智慧诸庄严相都是完美的，跟佛一样的。所以这就讲得更清楚了。

如来藏，什么叫如来藏？就是如来的胎藏。密教不是讲胎藏界、金刚界吗，一切众生都有如来藏，意思就是一切众生都有如来的胎藏。好像胎儿会长大成人，一切众生有如来藏，所以将来也是可以成佛的，是如来的种子。《如来藏经》进一步说，一切众生在他当下，就是现在、立刻，就有如来智、如来眼、如来身，具足清净德

相，跟佛无差别。不是说将来，就是现在他就有，包括我们在坐的每一个人，身体里都有如来眼、如来身、如来智。“不假外求”，不要到身体外面去求什么东西。但是由于客观环境，色、声、香、味、触、法六尘，以及贪瞋痴这些烦恼的蒙蔽，这些众生没有体证到自己身体里所具有的如来藏。

上面说的，都是从众生本来具有如来清净色身、智慧和功德，来说明如来藏。到了《胜鬘经》和《不增不减经》就更进一步了，他从涅槃界、如来法身、自性清净心、大菩提这些内容来说明如来藏。你像《不增不减经》就这么说：众生界者就是如来藏，如来藏者就是法身。把如来藏说成是法身，众生都有如来藏，就是众生都有法身。就不仅是有清净的色身了，而且是有法身。

《胜鬘经》讲，阿跋多罗三藐三菩提者，即正等正觉，就是涅槃界，涅槃界就是如来的法身，如来的法身不离开烦恼藏所以叫如来藏。《胜鬘经》又讲：如来藏是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏。《胜鬘经》接着讲：这个自性清净如来藏，刹那善心非烦恼所染，刹那不善心也非烦恼所染。因为烦恼不染心，心不染烦恼。所以众生有烦恼染心、自性清净心，而有染者，难可了知。意思就是说，众生本具的如来藏，就是菩提清净心所证的菩提、涅槃以及真如法界。无始以来。这个本具的如来藏，它是不离、不脱、不异，不思议佛法。所以《胜鬘经》把这个如来藏叫做不空如来藏。因为这个如来藏是真实不虚的，不是空空洞洞没有的，所以叫不空如来藏。这个如来藏又不会因为众生无始以来的烦恼污染而有所改变，它能够经常地若离、若脱、若异一切烦恼，保持它本有的清净特质，所以《胜鬘经》又讲这是空如来藏。空如来藏和不空如来藏，下面我还会详细说的。

就是说，这个如来藏它本身是清净的，虽然它被蒙蔽了，但是如来藏本身能够清除这些蒙蔽。就如来藏本身的清净来讲，它

是不空如来藏；就如来藏能够清除这些烦恼蒙蔽来讲，它是空如来藏。

上面我讲的这些，就说明如来藏的思想是在佛教的发展过程当中逐步体现出来，从小乘开始讲“心心清净”，一直到《华严经》、《胜鬘经》、《如来藏经》、《不增不减经》这些大乘经，都讲到如来藏的问题，一步一步地，特别是《大般涅槃经》把如来藏这个名字提出来了。一切众生皆有佛性跟一切众生皆有如来藏是一致的。

如来藏的思想是在中观的思想之后出现的，所以我前面讲了中观。那么如来藏思想的传播呢，在《一乘究竟宝性论》（简称《宝性论》）这部论典出现以后，如来藏的学说体系就大致完成了。《宝性论》这部书，值得大家好好看一看，研究一下，这是一部很重要的论典，虽然受到瑜伽学派《唯识》的影响，但是《宝性论》能融摄前面那些经所说的如来藏的思想，把它们圆融起来、结合起来，成为一个比较完整、比较圆满的如来藏系统的学说。

《宝性论》讲一切众生皆有如来藏，包括三个内容：

（一）、如来藏是包括真如实体的。这个真如实体就是一切众生无差别、平等、共有的、永恒不变的诸法实相。就像《宝性论》所做的偈语一样：

**一切诸众生，平等如来藏，**
**真如清净法，名为如来体。**

就是说如来藏包括真如实体。不过在《宝性论》里还没有提到“受熏”的问题，唯识学讲“熏习”嘛。

（二）、如来藏包括如来法身。这就是一切众生本来具有圆满的佛果。我们前面引的那些经典讲的菩提、涅槃、如来智德、如来眼、如来身，都是指的如来法身。等于《宝性论》所讲的偈语一样：

**如是众生身，不离诸佛智，**
**以如是义故，说一切众生，**
**皆有如来藏。**

这是第二个内容，如来藏包括如来法身。

（三）、如来藏包括如来种性。就是说众生本来就具有成佛之因。用一个不适当的比方来说，如来藏包含着佛的基因，我们现在不是讲生物学的基因工程吗，基因是可以遗传的，龙生龙凤生凤，众生有如来藏的种性，就是在佛的家族里头嘛。《宝性论》又讲："依自体性如来之性具众生藏，是故说言一切众生有如来藏。"

从《宝性论》讲如来藏，就是包含这么三个意思：真如实体、如来法身、如来种性。

另外《宝性论》讲如来藏我们还可以分体、用两个方面。从绝对的体上来说，如来藏具有真如实体。从相对的用上来说，一方面，他具足如来法身，他能够达到究竟的圆满佛果，所以他虽然有贪、瞋、痴这些客尘烦恼污染，但是并没减少他的自性清净的如来智德；另一方面，如来藏又具有如来种性，所以他终究能够远离虚妄分别，除烦恼障，成就转依。法相宗讲两种转依嘛。转依就是转舍劣法之所依，而证得胜净法之所依。所以《胜鬘经》把如来藏作为一切众生的生死和涅槃的依止，就是这个道理。我们现在讲如来藏具有如来种性，他就可以把生死依转为涅槃依。

所以对印度来说，《宝性论》出来以后，也就是从小乘经的"心心清净"到大乘《胜鬘经》这些经，一直到《宝性论》，如来藏的思想体系大致就完成了。

印度的佛学思想有三大系嘛：中观、唯识、如来藏。我们现在讲中观、讲唯识讲得很多，如来藏讲得少，这也说明大法不明啊。净慧法师把《楞伽经》选为柏林寺禅学的七经之一，是非常有见地

的。因为你真正修禅，你不懂《楞伽经》哪，你修不好的，为什么，我后头还要说，因为《楞伽经》不光是个见地问题。

如来藏跟中观、唯识有关系，但还是有所不同。因为中观是讲空，缘起性空嘛，龙树菩萨讲的，我昨天说过了，诸法本不生，为什么又生了呢？因缘而生。因缘生的必然是无我、无常、寂静，也就是没有自性，也就是空，但有时为了说明方便，给它一个假名。不过你不能执著空，也不能执著假，你才能够见中道。像龙树菩萨有名的偈子：

**诸法因缘生，我说即是空；**
**以是为假名，是名中道义。**

天台宗从《中论》里得到这个偈语，智者大师领会出了空、假、中三谛，三谛圆融，即空即假即中，创立了天台宗的宗法系统。

唯识宗，他讲诸法是从三个方面讲，叫做三性。诸法本不生是缘起的，这个缘起叫阿赖耶识缘起。如来藏的缘起是真如缘起。阿赖耶识缘起讲三性：遍计所执性，依他起性，圆成实性。讲这三性的意思，常用一个有名的例子做比喻：夜晚走路看见一条麻绳，错以为麻绳是蛇。在他的心识里头，虚妄地分别，把麻绳当成蛇了，这就是遍计所执性；但他也不是完全凭空想象出一条蛇，确实有一条像蛇的绳子在那里，引起了错觉，这就叫依他起性；而所谓的蛇本身实际是条绳子，这就是圆成实性。

而在讲如来藏的时候，不同于中观，你讲空吧，万法都是空的，都是无常无我的，但是这个如来藏它是不空的，是不虚的，是真实实有的，是圆成实性。所以它接受了唯识瑜伽行派的思想，当然它也不同于唯识，有其特别的地方。

如来藏的思想在汉传佛教里产生过很大的影响，主要有两个：

一个影响，是激发了我们中国的一些学佛的人对《楞伽经》、《圆觉经》、《大乘起信论》进行研究修学的极大兴趣。而且我们汉传佛教接受了真如缘起的学说，并发展了真如（种子）熏无明（种子）、无明（种子）熏真如（种子），在本体以外还起作用。这些超越本体起作用的理论和主张，都影响了天台、华严这些学派的理论发展，这是一个很大的影响。同时这个影响也挑起了瑜伽唯识学派，也就是法相宗唯识宗对如来藏的争论和抨击。因为唯识法相反对说如来藏，他们说在印度没有真如熏无明、无明熏真如这种说法，这是中国人的说法。这是一个影响。

第二个影响，就是对汉传佛教禅宗的影响。提起禅宗啊，他标榜的：前念是迷，后念就是悟；前念迷是凡夫，后念悟就是佛；前念（执）著境是烦恼，后念离境就是菩提。禅宗这一套顿悟成佛的学说理论，受如来藏思想的影响是比较大的。如来藏的思想为禅宗一悟到佛地的顿悟法门的合理性、可行性提供了有力的理论根据。

一般讲《楞伽经》是难读的，前面讲过是由于文义古奥的缘故，这是一方面；还有更重要的一个方面，为什么《楞伽经》难读呢，就是主旨不明。我现在讲的题目不就是《楞伽经》的主旨吗。主旨不明，读来读去讲的什么东西呀？我们说了，是讲如来藏。但是好多人弄不清主旨，也不明白如来藏的思想脉络，所以《楞伽经》变得难读了。

这部《楞伽经》在汉地的传播有三个系统，其中两个系统属于禅宗，一个系统属于法相宗。禅宗和法相宗对于《楞伽经》的修学在方向上就不同，法相宗偏重于研究名相啊、概念哪，对心识的分析分得很过细，不过禅宗是拿《楞伽经》来印心的，这是不同的。而禅宗和法相宗又都依止《楞伽经》，这也说明禅宗和法相宗对《楞伽经》主旨的领会和观点有所不同。

所以初祖达摩和二祖慧可就讲嘛，这部经本来是印心的，后来

变成研究名相之学了，现在连研究名相都谈不上了，就很悲叹嘛。禅宗讲这部经又分两个派系，最早本来是一个派系，就是以一乘教来讲这部经，这是达摩传的，后来又用《摄大乘论》来讲《楞伽经》，这样就变了。

我们讲，如来藏思想对汉传佛教影响很大，对禅宗来讲，就是提供了顿悟法门的理论依据。

我昨天讲了瑜伽行中观派是非常重视这部经的，比如说西藏藏传佛教最早传法人之一的寂护法师，他就讲《楞伽经》的总品已经把大乘佛教的义理完全包括进去了。还有藏传宁玛巴的大圆满法门，我前面讲过他就是把《楞伽经》作为基本经典来修持的，这与汉传禅宗拿《楞伽经》印心，可以说是如出一辙。

因为这样一些原因，这部经就变得好像很复杂了，一复杂呢，这部经究竟讲什么就难得明确了，主旨就不明了，就变成难读难懂又难传的一部经典了。

如果我们说，《楞伽经》是结合了如来藏和唯识思想的经典，这样说对不对呢？这样说笼统得很，不正确。虽然《楞伽经》讲了"如来藏藏识"，好像如来藏是讲如来藏的思想，藏识是讲唯识宗的思想，从这名词上来看，"如来藏藏识"，藏识就是阿赖耶识，这不是把如来藏的思想跟唯识的阿赖耶识的思想结合起来了吗？这是很肤浅的说法。我们不能简单地用"结合"两个字来解释《楞伽经》的主旨。你要讲"结合"，什么叫结合？怎么样结合？结合后是什么道理，是什么样的修行见呀？这都说不清楚了。所以不能那样笼统地说"结合"。

实际上《楞伽经》讲如来藏，在经里面已经讲明白了，就是释迦牟尼佛下降到楞伽城，入不可入嘛，在楞伽城讲什么呢，前面一开始提到了，圣智证法，就是佛讲他自己内证的心识，这个内证的心识就是如来藏。所以释迦牟尼佛讲《楞伽经》就是讲他自己的心

识的境界。

那么什么是“如来藏藏识”呢，这是这部《楞伽经》里多次出现的名词。简单地说，如来藏有三种境界：

**1．不空如来藏**

讲心识嘛，佛的心识是法尔的，自然而然的，不受污染的，本来自性清净的，这是佛的心识境界，我们把这种心识境界叫做不空如来藏。这种如来藏是真实不虚的，是佛的心识境界。

**2．空如来藏**

那么菩萨呢，菩萨凭借愿力，凭借禅定，凭借修行的力量，可以使自己的心识离开这些烦恼污染，我们把这种心识的状态叫做空如来藏。这个“空”当动词用，是清除的意思，所以是清除污染的如来藏。佛的境界是法尔如来藏，是自然而然清净的如来藏。

**3．藏识（阿赖耶识）**

凡夫的心识呢，就必然受污染，这种污染的心识状态，我们把它叫做藏识，也就是阿赖耶识。

所以我们在读《楞伽经》的时候，有很多地方有这个名词——如来藏藏识。读这个名词的时候，不要把它当做是如来藏跟藏识两者的结合，我前面说过，不是的。如来藏藏识是包括了上面讲的三种心识的状态：佛的心识状态是不空如来藏，菩萨的心识状态是空如来藏，凡夫的心识状态就是阿赖耶识。佛是自然而然不受污染的心识，菩萨是借助修行排除污染的心识，凡夫是受污染的心识。如来藏是这三种心识状态的概括、统称。这个要先说清楚，不然的话，读经的时候看到有的是空如来藏，有的是不空如来藏，有的是如来藏空智，有的是如来藏不空智，对这些名词就搞不清了。当然我们不是专门研究名相，根本上我们还是讲修持，但是我们要懂得这些名相，以便更好地理解它，去方便度人嘛。

我刚讲的这三种心识状态，藏传宁玛巴就是这样的看法。这还

牵扯到大圆满法门跟如来藏大中观见的关系，我下面要讲，为了说清楚这个问题，我讲一段历史，跟大圆满法的传承有关系。

大家都知道西藏刚开始传佛法的时候，我们汉地的摩诃衍大师，这位曾经在我们湖南岳鹿山的鹿山寺住过的禅宗大师，他来到西藏传法，并得到了王妃的信仰，后来藏王要他跟正在西藏传密法的莲华戒两个人辩论，看看究竟是禅法好，还是密法高，据说两个人辩论了三年嘛。这个莲华戒就是瑜伽行中观派的论师，是寂护的第子。他们辩论的结果，是摩诃衍输了，藏王肯定了莲华戒的教法主张。但那个时候，支持摩诃衍的王妃毒死了自己的亲生儿子，由于发生了这么一件事情，所以西藏的臣民对这个王妃很不满，而王妃又是支持摩诃衍的。因为有了这么些情况，在西藏佛教的开始，就忌讳禅宗，造成了这么一个形势，因此禅宗在西藏就没有传开。但是毕竟摩诃衍在西藏还传了三年，虽然大多数人没有跟随他，但还是有一些人信他的，所以不能说禅法在西藏就没有传了，尽管是少数。

再一点，就是藏传密教格鲁巴（黄教）创始的时候，跟觉曩派争论得很激烈，因为他们都传“时轮金刚”，但是在见地上有不同之处。觉曩派我昨天讲了，是主张大中观见的，主张如来藏；宗喀巴就主张应成派的中观学说，我昨天也讲了应成派的外中观，就是“缘起性空”，而且他对“缘起性空”也空，不执有，不执无，不执亦有亦无，不执非有非无，离四句嘛，而且连“离四句”也空，空亦复空。而觉曩派认为“空”是对凡夫的虚妄分别而言，自性是“有”的。所以这两派的见地不同，一个是外中观见，一个是内中观见。后来格鲁派的黄教掌权了，就迫使觉曩派把见地改过来，跟黄教保持一致，历史上有这么个实事，所以这样藏传密教的这些论师，一谈到如来藏问题的时候就比较小心，谈禅宗的时候也小心，就是因为有这么一段历史上的原因。

所以弘扬佛法不容易，在各派的交融上有这么一些事情，我们汉地这样的事更多了，政治上的影响呀，世出世法的交融上有这些情况。由于这些缘故，所以宁玛巴对大圆满的如来藏的思想，在文字上不写了，只作口传。因为当权的黄教格鲁巴是不主张讲如来藏的思想的。

但是我们要知道，宁玛巴的如来藏思想跟觉囊派的他空见还是不一样的。我昨天说过了，觉囊派的他空见认为缘起的东西都是空的，但缘起性空本身它是不空的，其他都是空的，所以叫他空见嘛。宁玛巴认为这还是有对待，还是有相对，有个他有个自，有个空有个不空。宁玛巴认为既然是缘起性空，性空缘起，就没有什么自什么他，没有什么空什么不空，不落两边，所以宁玛巴的见地比觉囊派的要高一层。但是宁玛巴并不排斥觉囊派的说法，也不排斥格鲁派的说法，为什么呢？他说等于修学的时候有个层次，你不过是低层次，低层次在修学上还是需要的，你现在到了这一步见地，你进一步、再进一步，最后才到我这个大圆满见地。所以宁玛巴并不排斥他们，他把佛教整个的见地排了一个表，叫九乘次第：

九乘
- 外三乘——声闻乘，缘觉乘，菩萨乘——显教所修（下士道）
- 内三乘（中士道）
  - 作部
  - 行部
  - 瑜伽部
  ——————东密所修
- 密三乘（上士道）
  - 大瑜伽部—修生起次第
  - 无比瑜伽部—修圆满次第
  - 无上瑜伽部—修大圆满
  藏密所修

每一乘，是什么样戒、定、慧，在表里都有。在九乘次第里把

各宗各派都包括了，你这都是修我大圆满法的前行法，都是必要的，都是可行的，不过层次不同。所以宁玛巴很圆融，很包容，他不排斥应成派、觉囊派，也不排斥格鲁派。

宁玛巴修大圆满跟法相宗不同嘛，不同在哪里呢？很关键的一个地方，法相宗（唯识宗）具体的修法，现在已经不太清楚了，但是玄奘法师留下来的有一个“五重唯识观”，这是法相宗的修法，五重唯识一层层地剥。这个五重唯识观实际上就是转识成智，把八识转成五智。首先把阿赖耶识转成大圆镜智，把末那识转成平等性智，把意识转成妙观察智，把眼耳鼻舌身前五识转成成所作智，这是把八识转成四智，也可以说转成五智，因为四智都是法界体性智的体现。所以法相宗的修行方法是转识成智，把识转化过来。

但是大圆满、《楞伽经》所讲的如来藏智不是转识而来的，而是就着这个识的本身成智，是即心成智，不是转识成智，也就是即心成佛。这个“即”跟“转”就不一样了，就当体，就心的本体成佛，所以是顿悟啊，禅宗讲一超直入截断众流啊，没有那些婆婆妈妈的、这个转那个转的，直接了当，即心就成佛。所以这个见地不同，修行的方法就不同，果位也就不同，当然果位到最后都是佛了。

所以《楞伽经》不是讲转识成智的，他是讲即心成佛的，因此是禅宗依据的经典。为什么他是讲即心成佛？因为他讲如来藏，如来藏的本身是法尔自然清净的，众生的心识受污染，你把污染清除掉就完了嘛！怎么清除掉？当下就清除掉！贪瞋痴，马上清除掉！当然这有方法了，这部《楞伽经》就讲了很多怎么样来澄清心识的污染。所以我们讲这部经的主旨是讲如来藏的思想，进一步来讲，就是我们在修行上，要就这个如来藏成佛，即心成佛，而不是转识成智。当然我们拿《楞伽经》来解释一些转识成智方面的东西也可以，所以法相宗把这部经作为他的经典之一嘛。但是禅宗拿它来不是讲转识成智，而是讲即心成佛，拿它来印心的。

所以禅宗从初祖达摩一直到五祖弘忍，乃至于六祖慧能以及同时的神秀都很重视《楞伽经》，虽然慧能主张读《金刚经》，但不排斥读《楞伽经》的。这是因为《楞伽经》是讲心识现象的，刚才不是讲了佛、菩萨、凡夫三种心识的现象吗，其中菩萨修行，当下离垢，污染当下去掉，这正是原来的禅宗学《楞伽经》的用意。后来用《摄大乘论》来讲《楞伽经》就变成法相宗研究名相之学了，跟古禅宗用来印心，用来当下去掉心识的污染，就不一样了。

这里我顺便说一下我们禅宗南宗北宗的问题，也就顿悟和渐修的关系问题。

达摩祖师到汉地来传禅法，对顿悟和渐修是并重的，是既主张顿悟也主张渐修的。但是到了慧能和神秀，这两个六祖就分家了，北方的神秀主张渐修，南方的慧能主张顿悟，由于慧能的弟子神会和尚大力宣传顿悟法门，排斥北宗，而且运用了政治上的力量压北宗，所以北宗就衰落了，南宗就兴起了，南宗就独行了。出现这种情况的因缘就不好说了，但也是有利有弊。我们汉传佛教能够维持到今天哪，禅宗六祖慧能是功不可没，可以说没有禅宗就没有汉传佛教。但是把北宗排除了，只讲顿悟不讲渐修，就有失偏颇了。当然慧能不是不要渐修的，这个他和神秀的见解还是一致的，不过他高出一层。我们从两个偈语看得到，神秀的偈语是：

身是菩提树，心如明镜台；
时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

慧能的是：

菩提本无树，明镜亦非台；
本来无一物，何处惹尘埃。

这两个偈语好像是水火不容，截然相反，其实不然，要看到这

两个偈语代表的两种境界，先要有神秀的境界，才能有慧能的境界，慧能的境界是在神秀的基础上出来的。所以我经常打个比方，北宗神秀的渐修好像一个宝塔的基座，慧能的顿悟就等于这个宝塔的尖子，你想想没基础，那个顶尖立得住吗？当然只有基础上不去的话，那也提不高。所以渐修顿悟应该是联系在一起的，有塔基有塔尖，有基础有提高。

《楞伽经》是讲了顿悟，也讲了渐修。所以我讲了这段历史公案后，对《楞伽经》应该更加殷勤尊重。

《楞伽经》的主旨是讲如来藏，而且是讲佛、菩萨、凡夫的三种心识状态。你用这种观点再去读《楞伽经》，你就没有不通的地方了。不然的话，有好多地方，你用唯识的见解，或者拿中观的见解，这里通了那里不通，那里通了这里又不通。但是你拿如来藏的思想，讲三种心识的境界，你去读就比较容易通了。

如来藏究竟是什么，我刚才讲了并不神秘，如来藏就是众生的心识，我讲了三种心识状态嘛。众生一般是指凡夫，但若从广义上说，佛和菩萨也含摄于众生之中。

假使众生处身于烦恼当中，也就是处于贪瞋痴的业力当中，但他的心识不受污染，这个心识就是如来藏，方便起见吧，给它个名字叫如来藏；假使这种心识在烦恼当中受了贪瞋痴的污染，这个心识就是阿赖耶识，也就是藏识。

这样，我们就可以知道，如来藏跟阿赖耶识是描述两种不同的心识状态的两个名词。它既然是讲的心识的状态，也就是讲心识的相，一个受了污染的，一个没受污染的。再有，受污染和不受污染又是心识的两种不同的功能，也就是心识的用。

注意，如来藏和阿赖耶识是心识的状态，并不是心识的本体，这一点要弄清楚。历来解释如来藏啊，都把如来藏解释为本体。一解释为本体了，很多地方就不大通了。我现在讲如来藏，按宁玛巴

的说法，讲的是心识的状态，讲的是境界，讲的是功能，而不是讲它的本体。这一点要弄清楚，不然的话，我们很容易用中观用唯识去讲如来藏了，而不是用《楞伽经》去讲如来藏了。用《楞伽经》讲如来藏是讲它的功能、境界。当然作为一种方便，有时候说它是本体，这也可以，但要知道那不是它的正义，就像我前面讲经名《阿跋多罗楞伽宝经》，它的正义是入不可入，而不是无上宝，但是作为一种旁解，无上宝的说法也可以接受，这里也是的。

正因为如来藏和阿赖耶识这两个名词是讲心识的相状和功能，都不是讲心识的本体，所以如来藏和阿赖耶识就没有空与不空的问题，因为讲本体有空与不空的问题，不是讲本体就没有空、不空的问题。因为研究空与不空是关于本体、自性的事情。比如说茶杯，茶杯的本体我们可以研究它空还是不空，是独立存在还是不独立存在，是真实的本质还是非真实的本质，但说到茶杯的功能作用，是大是小，是盛茶还是装米，就没有空不空的问题了。所以我们讲如来藏也是的，不是讲的本体。

但是有好多书上，包括印顺法师专门写了一部研究如来藏的书，写得还是很深的，但是他也讲如来藏是真藏唯心，是空后转出来的不空。这个按我上面的说法就不完全正确了。还有的认为如来藏是一心二门，生灭门、真如门。这些都是讲本体上的事情，如果是讲功能讲相状，就没有这个问题。所以讲真藏唯心，讲如来藏一心二门，这些说法我们可以做参考，作为权宜之计方便运用可以，但是不能做正解。

当然这有个问题了，《胜鬘经》提了“空如来藏”、“不空如来藏”，为什么在如来藏上面讲空与不空呢，是不是还是讲的本体呢？不是的，因为在《胜鬘狮子吼一乘大方便方广经》里头说清楚了，经文是这么说的：

**世尊，有两种如来藏空智。世尊，空如来藏若脱若离若异一切烦恼藏。世尊，不空如来藏过于恒沙，不离不脱不异不思议佛法。**

经上讲有两种如来藏，一种是空如来藏，是若脱若离若异一切烦恼藏。一种是不空如来藏，是过于恒沙，就是过去恒沙诸佛啊都是这样子，不离不脱不异不思议佛法。两种如来藏空智，具体来说就是空如来藏空智和不空如来藏空智。

我们讲了心识的状态，这个心识处于烦恼当中而不受污染的是如来藏，受污染的是阿赖耶识。那么，什么样的心识才能有这种不受污染的功能呢？那就是必须具足空智的心识，这个空智的心识也就是成佛的心识。所以经上这么讲：如来藏智就是如来空智。

所以当你用如来藏智，即如来藏的空智来脱离一切烦恼（和一切烦恼相异不同）的时候，这种如来藏智就叫做空如来藏，也就是空如来藏的空智。听起来有些重复，等写成文字看起来就清楚一些了。

当如来藏不脱离一切烦恼，也不着意去跟一切烦恼相异不同的时候，即“不脱不离不异不思议佛法”的时候，这种如来藏智叫不空如来藏，也就是不空如来藏的空智。

离垢，离开污染、离开贪瞋痴这叫离垢。有两种离垢：一种是自然清净的，法尔的，自然而然就离垢了，这是一种离垢；一种呢，是依靠修行，依靠禅定的力量，在一刹那之间能够生起离垢，离开污染，这是一种离垢。你看，法尔的离垢，不脱不离不异，这就是不空如来藏；后者呢，就是要依靠禅定修行才能够离垢的，就是若脱若离若异的，这叫空如来藏。因为这两种离垢不同，所以这两种智的名称也分别为空如来藏的空智和不空如来藏的空智。但这都不是本体，是离垢的两种境界。

过去恒河沙，就是无量的诸佛啊，他所住的是法尔的自然而然

的清净的本心，所以他是不空如来藏的境界。若是依靠定力修行离垢的境界叫空如来藏。这两种如来藏都是真实的智慧，都是自性圆满。

所以我们讲修行的人一定要重视修禅定，当然修禅定的一个前提是要持戒。戒定慧嘛。修了禅定才能证得空性，所以凡夫他要离垢啊，首先他要证得空如来藏，也就是先要有空如来藏的境界，然后才能够达到自然而然的不受污染的境界，那就是不空如来藏的境界。所以我们讲空如来藏、不空如来藏是讲的修行的两种心识状态，是对修行来说的，一定要认识这一点。我讲空如来藏，就是凭借修持清除污染，有了这个境以后，慢慢地自然而然地就达到了法尔的本来清净，就是不空如来藏的境界。对于我们凡夫来讲，你不能说我就是不空如来藏，不可能，因为你受了污染，你一定要把这个污染空掉，排除掉，要到空如来藏以后，才能够显现你的不空如来藏。

所以对如来藏要这样来了解。不然的话，我们钻研名相啊，空啊不空啊，讲本体呀，那就流于名相之学了。

空如来藏、不空如来藏我们讲的是境界（相），另一方面也可以说是功能（用），不空如来藏就是法尔的功能，不假（凭借）作意的，不留臆度的，自然而然就是清净，就是离垢，不受污染，这是过去十方三世恒沙诸佛的心识状态；相对而言，这个空如来藏是凡夫修习所证的心识状态，我们视之为成佛的本质，胎藏嘛，如来种嘛。

所以凡夫假使不具备如来藏的本质，那你修禅定也没用，离垢离不了。正因为他有成佛的本质，所以修禅定能够凭借禅定的力量离垢，离开贪瞋痴。在这个意义下，我们权宜地来说空如来藏，是本体也可以。但我前面已经讲过了，要正确理解它的本义，然后方便地用它的旁义才可以。

这样本来是讲它的相状、功能，现在你把它说成本体了，这是

我们世俗经常的一个习惯，所以还是要区分开。我为什么这么强调一下呢，就是可能你们看到的参考书呀，很多都是讲如来藏是本体。我们也常常讲人人都有佛性，人人都有如来藏，人人都有佛的本体，往往都讲到本体上了。当然如来藏有真如实体，但那是从另一个角度来讲的，不是从体、相、用这个角度讲的。

所以我们现在看到有些书上讲空如来藏是本体，不空如来藏是相用啊，我们懂得上面说的意思后就了解了，作为旁解、作为权宜方便那么说的。

因此我们在读《楞伽经》的时候，一定要看到如来藏是众生成佛的功能，是众生的心识状态，而不是成佛的本体。这样子我们才能够正确了解《楞伽经》的经义，就是一切的修持都是使得众生本具的成佛的功能能够发生作用，能够发挥出来，修炼成佛。这就是诸佛的密意。

所以我们读这部《楞伽经》，要把它作为是讲修持的书，是讲如来藏的书，讲如来藏是讲在修持上能够发挥他成佛本质的功能作用，是这样的一部经书。懂得了这个要领，你就掌握了开启《楞伽经》这部大经的钥匙。

经的主旨我就讲到这里，因为它关系到全经，所以讲得稍微详细了一点。

# 六、本经的结构与品目

下面我讲第六个题目，《楞伽经》的结构和品目。过去龙猛《龙树》大师在解释《大乘起信论》的时候，提到了《楞伽经》有大本

分流的说法。前面我也讲了，《楞伽经》的大本有一百五十品《或一百五十一品》，传到中国汉土只有一品“一切佛语心品”，虽然是四卷经，但实际上只有一品，不是全经。但是现在的梵本《大藏经》里头，也没有听说一百五十品的大本《楞伽经》。前面说过有十万颂的大本，有三万六千颂的次本，还有小本。所以《楞伽经》说是有一百五十品，但究竟是什么品名也不清楚了。而且也不清楚现在单行的“一切佛语心品”在整个的《楞伽经》里头是什么地位。只看到这一品里有“如是我闻”这句话，还有“一切佛语心品第一”，好像这一品就是整个大本《楞伽经》的第一品。但是在唐译本里，在这一品之前还有一个“罗婆那王劝请品”。所以你说我们现在的刘宋译本是整个大本的初品，好像也说不过去。而且常常讲这个本是小本，还有个别名叫“楞伽心经”，既然是“心”，就应该在中间嘛，不在头不在尾嘛。所以经的结构，因为没有大本，次本又不全，我们很难窥其全貌了。

但是就是在这一品里，魏译的十卷本、唐译的七卷本又分了很多品名。魏译十卷本有十八品，唐译的七卷本有十品，虽然魏译、唐译比宋译的四卷一品在经文上略有增加，但整体上并没有多少差别。于是就有人说，魏译、唐译之所以又分出许多品，是因为经文很长，怕读者抓不住要点，是后来加上去的，就好像《金刚经》的分目一样。《金刚经》原来是《大般若经》十六分中的一分——“能断金刚分”，所以一开始《金刚经》也是从头到尾没有细目的，后来昭明就把它分为三十二分，每一分还标了名字。但是通过考证，发现我们现存的梵本《楞伽经》跟唐译本都是十品，可见唐译本跟梵本是相合的，那么也就说明了这个品目不是翻译的人后来加上去的，而是梵本原来就有的。

现在我们可以把宋译本、魏译本、唐译本和梵本这四个本子的品目列出来对照一下，就可以看得很清楚，唐译的七卷本跟梵本都

是十品，这应当是真实的。

可能有人会问，宋译本也是依据的梵本，会不会就是一个品名呢？当然专门从事历史、考古的还可以研究，我们就不详细说了。

前天，我们介绍了历代对《楞伽经》的注疏有很多家，对宋译本的分析也有很多。比如杨彦国的《楞伽经纂》把《楞伽经》分为七十一分。还有善月的《楞伽通义》中，把本经分为六十八章，但没有立章名。还有我昨天讲到的道家的陆潜虚，在他著的《楞伽要旨》中，把本经分为七十章，而且每章立了章名，这个道人研究《楞伽经》还是相当深的。再就是现在的欧阳竟无先生，他把《楞伽经》分为八聚。具体的我就不详细说了，有关的资料复印给大家，看看资料就可以了。

至于对本经的科判，还是值得提一提，因为它带有历史性。憨山和藕益大师对本经都有科判。一般都把经的结构分为三分：序分、正宗分、流通分。

有些科判是根据宋译、魏译和唐译三个译本的差异做出的。因为魏译和唐译比宋译在经前多了一个“劝请品”，在经后多了“陀罗尼品”和“偈颂品”，这样一般把“劝请品”一直到大慧菩萨的一百零八问，作为序分，把一百零八问以后佛说的作为正宗分，而把最后的“陀罗尼品”和“偈颂品”作为流通分。还有的把“断食肉”也作为流通分。所以科判见解也不完全一样。但是对经的科判一般都用三分法（序分、正宗分、流通分），因为三分法是用得最广也最古老，是由印度的弥天大师开始，后来亲光把它定下来了。

这里还有个故事，我们中国最早判三分的一部经就是《楞伽经》，谁判的呢？东晋的道安法师，这很了不起。明朝的宗泐和如玘在《楞伽经注解》中提到了这件事情，说在姚秦时代，有一位僧人曾经奉命讲《楞伽经》，但他不分章节，讲得没有次序。姚秦的皇帝说：释迦牟尼讲经的时候，宾主问答呀，都有头有尾，为什么这个僧人

讲经却没个头绪呢？那时道安法师在洛阳，听到了这件事，叹道：唉，我们出家人怎么能受这样的耻辱啊，讲经是我们的本分，怎么讲得没有次序受到皇帝这样的批评呢，经应该有次序。道安法师亲自提出来，凡是佛经，无论大小，一律三分：序分、正宗分、流通分，这不就是次序吗。所以我们中国的三分科判，从道安法师开始。那个时候印度的亲光也讲三分，他讲的三分是：教起因缘分、圣教所说分、依教奉行分，跟道安的三分是一致的，但道安法师并不知道印度也有这么分的。后来亲光的三分科判传到中国来以后，大家都非常佩服道安法师，他的三分法跟印度的不谋而合，还有句诗："分经雅合于亲光。"来赞叹他。

这就好像也是东晋的第一位僧人道生一样，《涅槃经》还没有传过来，他就说众生都有佛性，当时还受到排挤，传说道生在虎丘山聚石为徒，对着石头阐述他的观点。后世有"生公说法，顽石点头"的说法。等到《涅槃经》传过来，才发现跟他说的是一样的。所以中国的出家人很多是很有智慧的。这是讲经的结构带出的一段历史故事。

那么宋译比魏译、唐译的品目要少，只有一品，怎么分呢？一样的，我们可以用三分来分为序分、正宗分、流通分，这个等我们讲正文的时候再一起说。

# 序　分

——本经的缘起与法义

## 一、罗婆那王劝请品（魏、唐译本）

下面讲本经的内容，开始进入对经文一段一段的解释了。

在讲经的内容的时候，一定要把宋译本没有而魏译本、唐译本有的“劝请品”先说一说，这样才好连接下面本经讲的正文。

“劝请品”在唐译的全称是“罗婆那王劝请品”，在魏译是叫“请佛品”，内容都是一样的。下面我大要地说一下这一品的内容。

经的开头讲，一时，佛住在大海滨摩罗耶山山顶楞伽城中。魏译本还描写了山顶的胜妙。尔时会众有两大类：一类是大比丘众，一类是大菩萨众。大比丘众没有提名字，只说是和大菩萨众一样都是从诸佛国土而来；对大菩萨众则是特别地加了赞叹语，并也说是从种种佛国土来此会的，以大慧菩萨为上首。

序分一般分为通序和别序，通序一般有六种成就——时、地、主、众、闻、信。大比丘众和大菩萨众两类大众就是讲众成就。

佛先是在海龙王宫（摩羯海）中说法，过了七天佛从大海中出来，有无量亿梵天、帝释天等护世诸天，还有天龙八部等来迎接佛。

在魏译本里讲，无边大众都随着佛向海的南岸去了。这个时候佛举目一看，看见了摩罗耶山顶的楞伽大城，释迦牟尼佛就微笑，说道：过去诸佛皆于此城说“自所得圣智证法”。也就是说自己内证的心识状态吧。佛接着说，这个不是诸外道也不是二乘声闻缘觉所能够知道的，现在我也应该为罗婆那王（即楞伽王，也就是住在楞伽城的十首药叉王）开示这个法门。

这个罗婆夜叉王以佛的神力加持，听到佛这么说，过去诸佛都在这里讲法，释迦佛自己也准备来这里讲。罗婆那王看到诸天护卫着佛从龙宫里出来了，而且看见这个海呀，波涛非常汹涌。经里写道：观察众人“藏识大海，境界风动，转识浪起。”心识起的波浪，念念不停啊，像波浪一样。罗婆那王看到这个现象，发欢喜心，就在楞伽城中高唱：我啊，应该到佛那里去，请他进楞伽城，令我和诸天世人在长茫的黑夜当中，得大利益。罗婆那王说完以后，就和他的眷属乘花宫殿到释迦牟尼佛那个地方去了。到了以后，下了殿，右绕三匝，围着佛转了三个圈，作众伎乐，供养的音乐奏起来了，在乐声当中他说偈子赞扬佛，同时以歌声唱颂请佛入城说法。

释迦牟尼佛就告诉罗婆那王，过去诸佛都曾在这座山里受请说法，未来的诸佛也会这样，“此是修行甚深观行现法乐者之所住处。”这句话很重要，讲这个楞伽城，为什么过去诸佛在这里说法，我现在也到这里说，将来的那些佛也会到这来说法，就是因为这个楞伽城是修行甚深观行现法乐者之所住处，过去诸佛到楞伽城说法，未来诸佛也要到楞伽城说法，我及诸菩萨现在也应该哀愍受请，也应该接受你的邀请到楞伽城去说法。佛说了这个话就不做声了，默然而往，就到楞伽城了。

再说罗婆那王，坐着他的妙华宫殿迎出来，这个药叉王啊，是坐着宫殿来的呀，不是坐着轿子，不是骑着马，神通的力量嘛，乘坐大宫殿出行。我们现在科学这么发达，恐怕还不能让宫殿跟着走

吧（众笑）。

于是乎，罗婆那王请佛上他的宫殿，一起去楞伽城。佛坐在上面，罗婆那王和诸菩萨就前后护卫，很多美丽的仙女歌咏赞叹。佛到了楞伽城以后，罗婆那王和眷属又做种种的上妙供养，夜叉众、童男童女拿宝罗网供养佛，罗婆那王还拿宝璎珞给佛和菩萨戴到颈上，大兴供养啊，不但供养佛而且还供养跟佛一起来的菩萨。佛及诸菩萨受了供养以后，“各为略说自证境界甚深之法”。

罗婆那王和他的眷属还特别供养大慧菩萨，大慧菩萨就是这部《楞伽经》的请主呀，就是当机请佛说法的上首菩萨，领头的菩萨。为什么罗婆那王要特别地来供养大慧菩萨呢？就是请大慧菩萨在佛到来的时候提问题，请佛说法。

这时佛以神通的力量，在摩罗耶山中化做无量的宝山，每个山上都现佛的身体，每个山上都出现罗婆那王在楞伽城请佛说法的景象。而且十方所有一切国土都在这个山上现出来了，每一个国土都有佛，每一个佛前都有罗婆那王和他的眷属。你看看，这个楞伽城的阿输迦园是这么庄严的。而且每一个山，每一个所现的景点，都有大慧菩萨来请问，佛向他开示自证智境，以百千妙音，说此《楞伽经》。你看这个经真是微妙。

经文所描述的现无量宝山，每个山都有佛在说法，这就是“因陀罗网”的比喻。帝释天不是有“因陀罗网”吗。我们现在是信息时代，讲“英特网”（Internet国际互联网），我们佛教早就有了“因陀罗网”（众笑）。这个因陀罗网也叫帝网，网上的每一个结都附上宝珠，其数无量，每一个宝珠都映现出一切宝珠的影子，而每一个影子又再映现出一切宝珠，这样互融互摄，重重无尽。

《华严经》以因陀罗网譬喻法界的重重无尽，理法界、事法界、事事无碍法界重重无尽。当时武则天请一位僧人讲《华严经》，当讲到因陀罗网时，武则天不懂，说你想个办法让我明白。僧人说好，

你做十面镜子，四面八方，还有上下都放上镜子，你看就知道了。镜子照镜子，你中有我，我中有你，就很简单地现出了重重无尽景象。武则天说我懂了。这是《华严经》讲法界观。

这里佛讲《楞伽经》，你看看，佛是在重重无尽的现实的境界里头讲这部经的，而且重重无尽的佛国佛土都在讲这部经。佛讲《楞伽经》，就是讲他的圣智证法，就是讲他内心内证的境界。所以这部经印心啊，因为都有佛性嘛，都有如来藏嘛。佛的内证境界，他在这里讲了，拿佛讲的，你看看是不是，来印心，看你自己到了什么程度。

好，佛及诸菩萨说了“自证境界甚深之法”后，就在空中隐而不现，连同那些无量宝山也都不见了。罗婆那王就只好自己一个人回到宫中，他就作思维，就考虑，有两层思维：第一层思维，他想，“向者是谁？”我刚才见到的是谁呀？“谁听其说？”谁听的这个法呀？刚才这些佛啊，国城众宝山林啊，是谁见到的呀？现在这些东西又到哪里去了？这是梦还是幻呢？是乾达婆城（海市蜃楼）？还是眼花了？是阳炎还是旋火轮哪？是石女生孩子？这是他的一层思维，就是所看到所听到的是什么，是谁在看在听，为什么又都不见了。

第二层思维，罗婆那王所想的是什么呢？他想啊，一切诸法的法性可能都是这样，都是由自心分别境界显现的，凡夫他迷惑、无明，他不能解了，实际上呢，没有能见所见，也没有能说所说，如果是见到佛法听到佛法，这都是分别；如果是分别，不能见佛；如果不起分别，那就能够见佛。这是罗婆那王看到那种境界以后的思维，想得还是很深的。在魏译本还加了六句话：“佛法真实体，非有亦非无，法相恒如是，唯自心分别。如见物为实，彼人不见佛，不住分别心，亦不能见佛。不见有诸行，如是名为佛，若能如是见，彼能见如来。智者如是观……”

我们看罗婆那王就这么一思维，他这个思维不是我们现在只是考虑呀、量度啊、想法啦，他这个思维是深思维、定思维。这么一思维，能见是谁呀？所见又都哪去了？哎，他觉悟了。为什么说他悟了呢？“证唯自心”，他明白自己的心识状况了。“住无分别”，没有分别心，没有能见所见嘛，不再去找我看见什么东西，我听见什么东西。“得如实见，不随他物”。不是被眼前的东西牵着走。“现种种身，善达方便”，“常乐远离心意意识。”

这一段就是说啊，罗婆那王听到佛说法，又看到种种境界，在佛讲完以后，罗婆那王他入了定，一思维，他开悟了；悟了以后，他的心就离开了识的污染，入如来藏，进入佛的清净心识状态，处于佛地，他是由空如来藏进入不空如来藏。

罗婆那王悟了以后，就听到虚空中和宫殿内都发出声音赞叹罗婆那王，并且勉励他应该如实地修大乘行，不要跟外道走，不要贪著二乘（声闻、缘觉）的境界，要学大乘。这时罗婆那王就作思念：唉，我希望能再见到佛。

我前天讲了，万事万物是从哪里来的？没有个来的，没有第一因，无生。懂得了万事万物没有来源，没有第一因，无生，那就是无生法忍。我们这么一讲，你可以了解一点无生的意思，但是你没有证得它的境界。你要证得了，哎，真的没有个第一因，那你就是得无生法忍了。所以佛一说法，很多人悟无生法忍啊，这是实在的，他证得了，特别是在佛的面前嘛，一加持，证无生法忍。我们现在修持比不上佛在世的那个时候，但是先从初步理解无生法，然后再实际去修，也可以证得无生法忍。还有因缘忍、慈悲忍都可以证得的，以至于修阿罗汉道都是要证得的。

佛知道了罗婆那王证悟无生法忍，就变现其身，佛又现身了。罗婆那王就又看到了无量山城，十方诸佛国土，原来隐而不现的又都现出来了，跟以前的一样，没有差别。这个时候佛普观会众，看

这些参加会的人。他是以慧眼来看的，不是拿肉眼来看的。看了以后，欣然大笑，很高兴地笑起来了。笑的时候，在佛的身体上，包括眉毛、两臂、胁、腰、颈、肩等等，每一个毛孔都放出了无量的妙色光明。这是表法啊，是真实不虚的呀！

诸菩萨及诸天众看了以后，都念道：世尊，于法自在，因何因缘？就是您怎么大笑起来了，怎么大放光明了？

这时，大慧菩萨，一方面晓得参会菩萨们的心理，一方面看到未来一切众生都是喜欢执著语言、执著文字，随着语言来取义，会因为语言的障碍而生迷惑。生迷惑就容易执取小乘的东西、外道的东西，这是当时大慧菩萨就已经想到了的。同时大慧菩萨又想：诸佛世尊已经离开了诸识的境界，已经不是藏识，不是阿赖耶识了，所以欣然大笑也不是一般凡夫的境界。大慧菩萨对这一点是清楚的，但是为了向大众解释这个疑惑，就来请问佛：您因为什么事大笑呢？佛就赞叹大慧菩萨，说你问得好，并告诉大慧菩萨：此楞伽王，即罗婆那王，曾问过去诸佛两种法义，今天他也想问，未来也会是这样的，这两种法义的差别之相，一切二乘、外道都是推测不了的。

佛知道楞伽王要问这个意思，就促其速问，告诉楞伽王有问题就问，我都答复，并使你得到法益。

楞伽王得到佛的许可，就在宝山顶上，从座而起，诸众彩女之所围绕，化做无量胜妙香花、幢幡、冠佩璎珞以及音乐、宝罗网、衣服等等以为供养，把这些事情办完了，他就升到虚空中，在虚空中又像下雨一样地做种种供养云，并作诸音乐，然后从空而下，坐在第二个宝山顶上，“欢喜恭敬而作是言”，就说啦：我今天想问如来两个意思，这两个意思，我曾经向过去诸佛问过，过去诸佛也为我说过，但那是变化佛说的，不是根本佛说的；根本佛说三昧乐境，不说虚妄分别所行；所以愿世尊哀悯慈悲，为我说这两个意思。

佛说：好，你问吧，我当为你说。

这时楞伽王“更著种种宝冠瓔珞诸庄严具，以严其身，而作是言：如来常说，法尚应舍，何况非法？”《金刚经》也说过句话嘛，法也应该舍掉，何况非法你还不舍呀。“云何得舍此二种法？”怎么样舍此两种法，法要舍，非法也要舍。“何者是法，何者非法？法若应舍，云何有二？”法和非法，怎么有两个呢？“有二即堕分别相中”，不是清净自性的。所以“法性如是”，法性本身是清净的。“云何可舍？”怎么能够舍掉呢？

佛就回答楞伽王的问题：法与非法是起于分别，所以有种种差别之相。接着，佛在这个“劝请品”就讲了内外三法：外三法，讲了瓶子的比喻，讲了薪与火、种子与茎叶的差别的比喻。内三法，一个，讲因为无明生三界（欲界、色界、无色界）六道的差别，这跟瓶子的比喻一样；第二个，讲众生的心识，随其境界有污染与清净的差别，这跟讲薪与火的比喻一样；第三个，讲行者，修行的人修观行的时候，自智所行亦复见有差别之相，何况法与非法，这跟外三法的种子与茎叶的比喻一样。

法与非法都起于分别，都属于虚妄，都应该舍，都应该离。怎么叫舍法，怎么叫舍非法，佛又说了一段。

佛接着告诉楞伽王，你说你已问过过去诸佛，过去诸佛也已经为你说了，你分别一个过去，还分别一个未来，你这是分别呀。你要知道，未来也是一样，我现在跟你说的也是一样，跟过去诸佛说的都是一样，没有分别。“彼诸佛法皆已出一切分别戏论”，已离开了一切分别戏论，“唯智能证，为令众生得安乐故而演说法。”实际上呢，是无闻无说，我没有说，你也没有听。你能够这样来看，这叫做正见。否则是他见，叫分别见。一分别，就有二，就有相对，就不能舍不能离，就更加增长了一切虚妄，不得寂灭。寂灭就是“一缘”，“一缘”就是“最胜三昧”，从这个里头“能生自证圣智”，

这是“以如来藏而为境界”的。

所以在第一品里，释迦牟尼佛就说出了如来藏。在这一品里佛讲了分别不分别、舍法舍非法，等等，表现了佛的内证境界，即自然而然清净的、法尔的如来藏境界。而罗婆那王呢，他也悟到了一点，他听佛说法以后，依靠定力也证得了心识的境界。所以在第一品里就表现了两种离垢，一种是法尔离垢，一种修持的离垢，都表现出来了。空如来藏在罗婆那王身上表现出来了，不空如来藏则在释迦牟尼佛身上显现出来了，所以这一点还是很重要的。

懂得了这一品，有了一个基础，然后再读我们宋译本，就比较清楚了。这是我讲的第一品的主要内容吧。

这个“罗婆那王劝请品”应该是《楞伽经》整个经的序分，宋译本缺这一品。但就宋译本本身来说，也有它的结构，也可以分为序分、正宗分、流通分。因为它也有“如是我闻”这些话嘛。宋译本的序分可以分为两个方面来讲：一是本经的缘起与法义，二是大慧菩萨问佛，这都属于序分。

这个“劝请品”很重要，我没有把这一品的经文念全，只是根据经文的意思，分了一下段落，说了内容大意。

这里我再强调一下，《楞伽经》是讲佛自己内证的境界。而自证的境界又是离开一切言说的，它是佛的心识的经验嘛，是自得圣智吧。这种圣智就是如来藏智，如来藏的空智。由于佛说他内证的法门，罗婆那王才开悟嘛。因为罗婆那王远离了“心”，远离了“意”，远离了“意识”，断除了自我的执著，离开了八识的执著，他就能够入如来藏，就证人了清净心，就是他能够体验到心识不受污染的境界。所以这个“劝请品”确实对如来藏的说明啊，有开宗明义的作用。按说不应该把这一品删掉的。

罗婆那王问佛什么是法，什么是非法？如何舍此法与舍非法？法，是世间抓住以为是真实的东西、永恒的概念，这是执著。这种

执著堕入常见。非法，是世间执以为不真实的概念，这叫断见。要离开常见、离开断见这两种虚妄分别，不取相而生分别，这就舍了法也舍了非法。所以“劝请品”讲，不仅要断我执，而且要断法执。断我执是断烦恼障，断法执是断所知障，这两个障都断了，才叫做如来藏智。所以断烦恼障叫入如来藏，就是进入如来藏；还要把所知障断了，才能叫证如来藏，证得如来藏。这是个层次的问题，先入如来藏，后证如来藏。

所以，这个“罗婆那王劝请品”作为经的序分，已经把《楞伽经》的大意概括过去了。明天开始我们正式讲经的正文了。

昨天我们讲了“罗婆那王劝请品”，因为刘宋译本没有这一品，而魏译本和唐译本都有这一品。这部经从完整性来讲，应该有这一品，因为“劝请品”很重要，它说明这部经跟密乘很有关系，另外它还是这部经的一个完整的序分，所以应该把这一品加上去。

那么序分从“罗婆那王劝请品”，一直到刘宋译本的大慧菩萨向佛提的一百零八问为止，都是序分。从释迦牟尼佛正式回答，开始讲法了，就进入正宗分。

从后面的“断肉品”以及宋译本没有的“陀罗尼品”、“偈颂品”，就是流通分。完整地分应该是这样的。那么现在单就刘宋译本来讲呢，也可以把它分为三分：序分、正宗分、流通分。

# 二、证信序——通序

## （一）六种成就

我们现在看正文，我先念一遍，再解释。

# 楞伽阿跋多罗宝经卷第一

刘宋天竺三藏求那跋陀罗译

## 一切佛语心品第一之一

如是我闻，一时佛住南海滨楞伽山顶，种种宝华以为庄严，与大比丘僧及大菩萨众俱，从彼种种异佛刹来。是诸菩萨摩诃萨无量三昧自在之力，神通游戏，大慧菩萨摩诃萨而为上首。一切诸佛手灌其顶，自心现境界善解其义，种种众生、种种心色、无量度门随类普现，于五法、自性、识、二种无我究竟通达。

就宋译本来说，这一段是序分，而且是序分里的通序，叫证信序。为什么叫通序呢？就是一般经典的序分都有叙述方式的通例，主要特点是表现六种成就。六种成就：闻成就、信成就、主成就、众成就、处就成、时成就。

譬如经文上的“如是我闻”，表示闻成就和信成就，这句话是阿难——结集这部经的人说的，意思是说：我是这样从佛那里听到

的。这句话是释迦牟尼佛的遗嘱。释迦牟尼佛涅槃的时候，阿难很悲伤，帝释天就提醒他现在不是悲伤的时候，趁佛还没有圆寂，有什么问题就应该问了，于是阿难止住悲伤，向佛请示了四个问题，第一个问题就是将来我结集经的时候，应该怎么说呢？释迦牟尼佛回答他：你就说这四个字——如是我闻。所以每一部经的开头都是"如是我闻"。因为这是佛的遗嘱。

"如是"是信成就，"我闻"就是闻成就。

后面"一时"，表示时成就。为什么叫"一时"呢，因为佛说的法是通三世的，不是哪一个时间能够限制住它的，所以不能说是佛历某年某月某日，也不能说甲子年乙丑年等等，都不行。因为佛法无边，法尔常在啊。

"佛住南海滨楞伽山顶"，佛是主成就，讲经的主人嘛。南海滨楞伽山顶就是处成就。如果说"一时"是时间成就，那么说法的地方就是空间成就。而且这个地方是"种种宝华以为庄严"的。

"与大比丘僧及大菩萨众俱，从彼种种异佛刹来。"这些大菩萨都是从其它的许许多多的佛国来，有"无量三昧自在之力"，以大慧菩萨为上首。这是众成就。参会的大众，主要有两类，一是大比丘众，一是大菩萨众。

对六种成就的解释也有不同的。还有一个法成就，告诉你讲的什么法。这部经讲的是如来藏的法门，因为接着这段话："一切诸佛手灌其顶……究竟通达。"就是讲的五法、三自性、八识、二无我，我后面会详细说的。这恰恰就是如来藏的实际内容。所以是法成就。这些都属于通序——一般经文通用的组织结构都是这样的，也叫证信序——证明这是结集者亲听释迦佛在什么时间、在什么地点、为什么人说这个法的，大家应该真实信仰的。

## （二）四种功德

这部经的证信序有一个突出的特点，就是说明大慧菩萨有四种功德。前面“劝请品”提到过，罗婆那王请大慧菩萨来提问，为什么要大慧菩萨来提问请佛讲《楞伽经》呢，就是因大慧菩萨具有四种功德，所以他有条件、有资格来提这个问。一般的没有这个功德他还提问不了。

我们看一部经，开始由哪一个菩萨或比丘僧来启问，这都是表法的呀。一看这个提问的是谁，大概知道要讲的是什么法。因为佛经是当机来说法的，所以一定有应机者来请问。应机者有的是菩萨、有的是天、有的是人等等。像《天王问经》就是天王当机请问的，《胜鬘经》就是胜鬘夫人代表女众请问的。一般来说佛经里文殊菩萨当机的多，因为佛是加持长于某一个方面的菩萨来当机提问，文殊菩萨是表示般若、表示智慧的，所以很多经典都是文殊菩萨出来当机。

当然还有一种情况，就是诸菩萨还没有到那个境界，问不了，佛不等来问就自己说，这个境界就高了，像（阿弥陀经）就是佛不请自说的。

现在这部《楞伽经》是大慧菩萨问的。大慧菩萨在佛教其它经典里，我们看到的恐怕不太多，但是在密传来讲，他与文珠菩萨同体，大慧菩萨就是文殊菩萨。

那么大慧菩萨的四种功德是什么呢？就是序分上讲的：

第一种功德：“一切诸佛手灌其顶。”这句话值得注意，前后“罗婆那王劝请品”就讲了很多密乘的东西，这里又提到灌顶，我们知道灌顶是密乘传法很重要的仪式。

第二种功德："自心现境界善解其义。"我们讲的如来藏藏识都是"自心现境界"，这句话意思是说大慧菩萨已经领会到了如来藏的法义。

第三种功德："种种众生、种种心色、无量度门随类普现。"就是大慧菩萨对于各类众生的差别、各种心（法）色（法）的状况以及无量普度法门，他都能够了然通达，能够理解，知道他们的烦恼，所以他能够代表众生，就他们种种疑惑不解的问题，站在各种众生的立场上来问佛，使佛对各种不同的众生开显如来藏的法义。

第四种功德："于五法、自性、识、二种无我究竟通达。"这里"识"指的是八识。这个五法、自性、八识、二无种无我就是如来藏的实际内容。所以这一句是说大慧菩萨对如来藏的法义已经究竟通达了。

因为大慧菩萨有这四种功德，所以在会中为诸菩萨摩诃萨之上首，有资格向佛提问。佛经里当机的菩萨很要紧，从他的名字就晓得经的主旨，大慧嘛，要入如来藏、要证如来藏都是要靠大智慧、靠般若、靠空性的。

# 三、发起序——别序

这是证信序，接下来是发起序。发起序主要讲大慧菩萨赞叹佛的功德。

## （一）大慧赞佛

尔时，大慧菩萨与摩帝菩萨，俱游一切诸佛刹土，承

佛神力从座而起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬，以偈赞曰：

世间离生灭，犹如虚空华；智不得有无，而兴大悲心。
一切法如幻，远离于心识；智不得有无，而兴大悲心。
远离于断常，世间恒如梦；智不得有无，而兴大悲心。
知人法无我，烦恼及尔焰；常清净无相，而兴大悲心。
一切无涅槃，无有涅槃佛，无有佛涅槃；远离觉所觉，
若有若无有，是二悉俱离。牟尼寂静观，是则远离生；
是名为不取，今世后世净。

发起序是六颂半，就是五个字一句，四句是一个偈子，刚好六个半偈子。而在魏译本和唐译本是八个偈子，但是这个六颂半从意义上说也还是完整的。这个发起序赞佛的偈子是《楞伽经》独有的，所以发起序也叫别序，别的经没有的，区别于其它经的序。

这个六颂半的偈子赞叹佛的什么呢？看第一个偈子：“世间离生灭，犹如虚空华；智不得有无，而兴大悲心。”这个偈子是赞叹佛究竟通达了五法。就是说倘若能够离开了像虚空幻花的生灭法，就能够证入真如实相。如来是正知啊，如来是不落有、无两边，契入中道的。但是他悲悯苦难的众生，还随类现身，说法度生，而兴大悲心。

五法就是：相、名、妄想、正智、如如，这五法都是如来藏所表现的现象。所以第一个偈子是赞叹佛究竟通达了相、名、妄想、正智、如如这五法。

第二个偈子：“一切法如幻，远离于心识；智不得有无，而兴大悲心。”这个偈子是赞叹佛究竟通达三自性。三自性就是法相宗讲的遍计所执性、依他起性、圆成实性。这三性到后面我再详细说。

这句的意思是说，他能够离开心识的缘起的、如幻的一面，证成圆成实性。诸法是依他起，所以像幻一样；遍计所执是非有，就不得谓有；圆成实不是空，则不能称无。所以智不成有无，而兴大悲心。

第三个偈子：“远离于断常，世间恒如梦；智不得有无，而兴大悲心。”这是颂扬佛究竟通达八识。诸法如幻生灭，好像梦一样，这是比喻第八识。刹那生灭，故不得为常；现起相续，故不得为断。释迦牟尼佛远离于常，也远离于断，不落常断两边。

第四个颂偈：“知人法无我，烦恼及尔炎；常清净无相，而兴大悲心。”这句是赞叹佛究竟通达二无我。因为如来证入人空，离开了烦恼障；证得法空，而离开了“尔炎”，尔炎这里的意思是所知障。了知自性本来无相，清净无二，所以说“常清净无相，而兴大悲心。”

第五个偈子，如果加上后面两句，就是一颂半六句话了：“一切无涅槃，无有涅槃佛，无有佛涅槃；远离觉所觉，若有若无有，是二悉俱离。”这是赞叹佛离垢，远离污染。无明烦恼都是垢啊。这个离垢是既离开了生死，也离开了涅槃，不著生死，也不著涅槃。因为诸法自性平等，既无生死，也没有涅槃可得。真如实相当中，既无所觉的境，也没有能觉的人，所以“远离觉所觉”。离开两边，所以叫中道。

离了垢，如来藏就显了。佛是自性清净，我们前面讲了，是法尔的、自然而然的清净，而不是像菩萨那样靠修持离垢的。这里不要误会了，佛的离垢是自然而然的，没有涅槃佛，也没有佛涅槃，这一点要弄清楚。

第六个偈子：“牟尼寂静观，是则远离生；是名为不取，今世后世净。”这是赞叹佛的法身。佛的法身有多个方面，这里讲的是“寂静”和“远离生”两个方面。远离生就是远离生死，不起执著。法身是本来寂静的。

这是发起序，用六颂半偈赞颂佛究竟通达五法、三自性、八识、

二无我，又赞叹佛的离垢，赞叹佛的法身。我们注意到，这些赞叹佛的内容，实际上正是如来藏的内容，所以大慧菩萨赞佛就是赞佛的如来藏，并不是赞的空话。大慧菩萨在提问之前先赞叹佛，因为大慧菩萨代表众生向佛提的问题主要是问如来藏的问题，所以首先赞叹佛的如来藏。

下面我再对偈语里比较深一点的几个概念说一说，一般的名相我就不谈了。第一句“世间离生灭”的“世间”实际上包括十法界，不光是我们人世间，还有天世间，整个的六道都叫世间。这个世间的形成，按唯识的学说来讲，都是众生的共业所成。每一个人自己的情况、自己的身以及外部的环境都是他自己的业力形成的。那么整个的世间呢，就是众生共同的业力形成的。

唯识宗讲三界唯心、万法唯识，世界上的万事万物可以归结为一百个法，这一百个法又可以分为五位，五位当中最主要的就是八识。所以万事万物这个法呀，最后归结到八识上面。八识当中，眼、耳、鼻、舌、身是前五识，我们按序排，第六个是意识，第七是末那识，第八是阿赖耶识。

阿赖耶识我们前面讲了，就是众生受污染的心识状态叫阿赖耶识。如来藏本身没有什么污染不污染的问题，但是众生的阿赖耶识他没有觉悟，他在无明的烦恼当中，这个时候他的阿赖耶识受到污染。所谓受污染就是被无明覆盖了。这个第八阿赖耶识跟前七识的种种关系呀，因为他第八识受污染了，所以他通过前七识看世间演变的法都是生灭法。

再有一个问题，我看到的世界是我的识变的，你看到的世界是你的识变的，那么我们两个看到的都是一样的，是不是我们的识就都是共同的呢？将来我讲唯识还要过细说。虽然我们看到的好像是共同的，但是呢，你看到的是你的，我看到的是我的，各人的识还是不一样的。这里讲各人的识不同是讲它的变现不一样；拂去了烦

恼，大家的如来藏是相同的。只是由这个识所表现的东西是不一样的。唯识学讲这个地方争论比较大，我就不说了。

这个第八阿赖耶识叫做种子识，这是大家都知道的，它能藏种子，所藏也是种子，执藏的也是种子。什么叫种子？种子有六义，后面我们抽点时间再来讲这些名相的意思。因为讲《楞伽经》前面我说了，一是讲名相，就变成了名相之学；一是讲法义，讲如来藏的法义，作为修行的理论指导。那么现在我来讲呢，还是要侧重于讲它的法义，作为我们修持的指导，这才有意义。当然对名相，为了方便度生，为了我们更全面地理解，我们也要兼顾到，不是说名相我们就不讲了。特别是我们在（河北）佛学院嘛，还是要讲一些名相。所以两边都讲，但重点摆在修持上。

我们前六识，眼睛能看、耳朵能听、鼻子能嗅、舌头能尝、身体能触、意识能想，那么是怎么看、怎么听、怎么想的呢？是由于第八阿赖耶识提供原材料、提供信息，也就是提供种子。你要看吗，提供你看的种子；你要听吗，提供你听的种子；你要想吗，提供你想的种子；就是提供原材料给你。

比如提供给你看的种子，通过根、尘、识，种子发生效果，你看到了，这个种子就变成了现行，变成了现实的行为。你看到了山河大地，这就是看的种子变成现行。你看完了以后，你又把你看的东西，回过头来反馈给阿赖耶识，又变成了种子，给你收藏起来了。所以叫做种子生现行，现行又生种子。听和想也是一样的。所以第八识能藏的是种子，所藏的也是种子，种子变现行，现行又变种子。所以现代的心理学讲的什么记忆呀、回忆呀，这些心理现象实际上都是第八识的功能作用。

第八识向前六识提供种子的时候，中间隔了一个第七识——末那识，也叫意根，第六识的根，第六识不是叫意识吗，第六意识为什么能够想啊？除了第八识提供给它种子以外，它还有一个意根

——支配它想的一个根源，这个意根就是第七识。特别是我们出家人容易领会这个第七识，譬如你心平气和，心里很安静的时候，你就可以体会到，你在想一个东西的时候，背后还有一个思想，那个思想知道你自己在想什么东西，那个思想就是你的末那识（第七识），大家有没有这个体会。

这个第七识，意根，就厉害了，我们现在心理学讲的什么潜意识、下意识、无意识等都是末那识的功能作用。这个末那识还有一个名字叫染污识。怎么叫染污识呢，就是第八识输送种子出来要通过第七识，譬如第八识把能看的种子输给眼，把能听的种子输给耳，把想的种子输给意识，都要经过末那识。也就是在第八识输送原材料的路上，末那识起了一个关卡的作用，你都要通过我。这一通过他就坏了。

因为阿赖耶识有四分。唯识学讲四分，我这里说多一点。就是每个识都有四分；相分、见分、自证分、证自证分。这个分很难讲，不容易说清楚。我简单讲一讲：

相分：一件事情是什么情况，它的本质、形式等都是相分，它是认识的对象，是客体。

见分：就是对相分的认识，对这个相分的形式、相状情况能够认识了解，我们叫见分，也就是认识主体的作用。

自证分：你怎么知道见分（主体）对相分（客体）能够理解了呢？证明所见的相分是不错的，这叫自证分。

证自证分：你这个自证分正不正确呢，又有一个东西证明它，叫证自证分。

我打个比方，不一定恰当，只能类比一下，便于大家了解。比如说做个小买卖，开个小百货店，店里有的百货就比方为相分。店里雇的店员伙计来营业，伙计要了解货的来源，了解货的性能，怎么使用，怎买卖呀，这个伙计就可以比方为见分。雇佣伙计的老板

就是自证分，因为这个老板既懂得货物的情况，又了解伙计的情况，知道伙计是哪里人，怎么来的，工作做得怎么样等等，都清楚，所以这老板比方为自证分。那么什么是证自证分呢？就是老板娘（众笑），老板的老婆，因为她熟悉老板，老板经手的她都明白，可以证明他，所以叫证自证分。这是打个比方，作为类比，了解一下这个意思。

四分很难讲，当时在印度有的主张一分，就是一个相分，没有见分什么的。有的主张两分，一个相分，一个见分，没有自证分这些。到了戒贤的时候，四分说盛行。另外玄奘回来讲唯识，是兼收并蓄，讲四分。所以国内后来讲法相，也讲四分。

四分是从主观上来讲的，从客观上来讲是三类境，把客观的环境分为三类：独影境、性境、带质境。

关于三类境，我也打个比方来说明。比如说，中国的黄山黄河、长江长城，这是有首歌唱的嘛，黄山美得很，有一个说法“黄山归来不看山”，看了黄山以后不要看其它的山了。你没去过黄山，但是你听到人家说黄山如何美如何美，你看了书上好多诗好多词，赞美黄山如何美，于是乎你脑子里就想象出一个黄山的景象，那个想象的境界就叫做独影境。等有一天你亲自到了黄山，你一看哪，啊，了不起，黄山真美，是身临其境了，跟你原来想象的不同，现实的黄山，这叫性境。从黄山回来以后，回味无穷，脑子里还在回忆黄山的情景，但已经离开了黄山的现实了，所以只是想象，但是跟前面独影境不同了，不是空想了，有一半是真实的，一半是想象，这叫带质境，一半是性境的东西，一半是独影境的东西。这是三类境。

法相宗有个说法：四分三类，唯识学半。懂得了四分三类呀，唯识学就懂得了一半了。

好，再回到前面的问题，这个末那识为什么叫染污识，就是第

八识的相分，第八识输出来的种子就是第八阿赖耶识的相分，这个第八识的相分通过第七识的时候，这个第七识的见分抓住第八识的相分不放，认为第八识的相分是它自己的相分，把它作为“自内我”，第七识以为这是“我的”，其实这是第八识的相分嘛。形象地来说一下，就是第八识的种子本来清清白白，输送到各个识里头去，但是经过第七识，第七识抓住种子不放，“我的我的……”，这样本来种子是没有污染的，被它“我的我的”这样一抓呀，一执著呀，这个种子就不干净了。这不干净的种子输到意识里的时候，意识也就受了影响，也是“我的我的”，再输送到眼耳鼻舌身的时候，也是“我的我的……”。所以人一生下来就“我的我的……”，你看小孩生下来以后，我的爸爸，我的妈妈，我的玩具……等等。长大以后，青年，壮年，老年，一直到死亡，一辈子，无时无刻不是“我的我的”，我的名誉，我的地位，我的权力，我的知识，我的事业。不客气地讲，对于出家人，我的寺庙（众笑），我的同参……世出世法是相通的呀。二无我嘛，不要“我的我的”。但是实际上没有一定的境界，“我的”是免不了的。

我们这个世界之所以不清净哪，我们这个心之所以不清净哪，一切的根源就在这里，都是“我的我的”嘛。既然有我的，就有你的，就有他的，就有分别。不过有的“我的”范围大一点，有的“我的”范围小一点，就是“我的”。你看众生的心理，世态的炎凉吧，都不过是“我的”。所以这个第七末那识污染得厉害，除非要把“我的”破了，没有我的，没有我的就没有你的就没有他的了，就没有了分别了。

所以如果末那识能够没有分别，不抓住阿赖耶识作为自内我的话，那么输出的种子不粘染“我的”，这样子末那识就转变成了平等性智；阿赖耶识就变成了大圆镜智；末那识这个意根，变成了平等性智；那么意识看问题就不是“我的我的”来看了，就是能够平

等地来看，平等地看这是最客观最清净的了，所以这个意识就能够了解诸法实相，就能够看到万事万物的本来面目、真实面目，这个意识就变成了妙观察智；同样的，前五识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，由于没有“我的”了，通过眼耳鼻舌身的活动，办任何事情都办得好，前五识变成了成所作智；这就是把八识给转成四智。这四个智又都是一个智的体现，叫法界体性智。这叫转识成智。

密教讲五方五佛，五佛就表示五智，中央的大日如来就表示法界体性智，东方的阿閦佛表示大圆镜智，南方的宝生佛表示平等性智，西方的阿弥陀佛表示的是妙观察智，北方的不空成就佛就表示成所作智。这是用五方五佛形象地来说五智。

法相宗把万事万物归纳为百法，百法又归为五位，五位又归为八识，八识中所谓的“心王”是阿赖耶识。法相唯识的瑜伽这一系，就是告诉人怎么样来转识成智，把八识转成四智或者五智。转成了四智就是转成了五智了，一样的。这是法相宗的修行。

但是我们的禅宗呢，他直接从阿赖耶识上下功夫，当然在渐修的时候，禅宗对意识、对末那识还是下功夫的，但那也是为了最后在阿赖耶识上下功夫。禅宗是就阿赖耶识来证阿赖耶识，所以他不叫转识成智，而是叫即心成智——就着阿赖耶识来圆成阿赖耶识，来圆成如来藏，在心的本体上来悟这个心。所以禅宗比较高啊，学禅宗是要有一定根基的，禅门过来的祖师了不起呀。

前面提到过，为什么法相宗把这部《楞伽经》作为经典，为什么禅宗达摩祖师又把它作为印心的经典，就是因为这部经（在法相宗看来）既可以告诉你怎么转识成智，（在禅宗看来）又告诉你怎么明心见性，怎么在如来藏、在阿赖耶识上下功夫，也就是怎么样进入如来藏来证如来藏，怎么样就阿赖耶识来成就大圆镜智，就这个心来成就四智。

这是发起序，因为牵涉到一些名词概念，所以多交待几句。

## （二）请佛垂示

### 1．总问百八句

下面，大慧赞佛以后就请佛开示，总问一百零八句。

**尔时大慧菩萨偈赞佛已，自说姓名：我名为大慧，通达于大乘；今以百八义，仰咨尊中上。**

大慧菩萨报了自己姓名，说自己对大乘佛法通达了解，现在以一百零八个问题请佛开示法义。“咨”就是请问，现在我们讲咨询嘛，“仰咨”就是敬仰地请问，表示下辈对上辈的尊敬。“尊中上”就是释迦牟尼佛了，尊中之尊的意思。

**世间解之士，闻彼所说偈，观察一切众，告诸佛子言：**

“世间解”是佛的十个称号之一，因为佛对世间法都透彻了解了，所以叫世间解。这几句是讲佛听到大慧所说的偈语，观察了与会大众的机缘，跟与会的诸佛子们说了下面几句话。

前面四句话是大慧菩萨讲的，这四句话不是大慧菩萨说的，也不是佛说的，而是结集这部经的人插话补白。下面的话才是佛对与会大众说的：

**汝等诸佛子，今皆恣所问，我当为汝说，自觉之境界。**

佛说你们大家有什么问题都可以问，我当给你们讲。讲什么呢？

“自觉之境界”，也就是告诉你们佛自己内证的境界，如来藏就是佛的内证境界嘛。

**2．别问**

下面是一百零八个问题，实事上数来数去是一百零四句，之所以叫一百零八问，就像我们讲三十六计、七十二行，实际都够不上整数，也都是概括说的。

**尔时，大慧菩萨摩诃萨，承佛所听，顶礼佛足，合掌恭敬，以偈问曰：**

因为上面佛说了，“今皆恣所问，我当为汝说。”随便你们提什么问题，我都跟你们说。因为佛说了这句话，大慧菩萨看到机遇来了，这么多的众生各种七七八八的问题多得很，我要代表他们问。所以就问下面这些问题了：

（1）问种种心识

**云何净其念，云何念增长；云何见痴惑，云何惑增长。**
**何故刹土化，相及诸外道；云何无受次，何故名无受。**
**何故名佛子。解脱至何所，谁缚谁解脱；何等禅境界，**
**云何有三乘，唯愿为解说。**

所问的问题在文法结构上是这样的：一正一反，各成为半个偈子。所以表面上好像每一句问一个问题，实际上是两句合拢来才成为一个问题。下面问的问题都应该这样看。不是一句成为一个问，你看头四句：

“云何净其念”——怎么样清净自己的心念，
“云何念增长”——心念是怎么样增长起来的？

**“云何见痴惑”——怎样去察见自己的痴和迷惑，**

**“云何惑增长”——痴惑又是怎么样增长起来的？**

所以是两句一正一反形成一个问题，四句就是两个问题，下面的也都是这样。

我看到很多人都有的一本解释《楞伽经》的书上把“云何见痴惑，云何惑增长”解释为“为什么知见会落入痴惑之中，为什么痴惑会更加增长不已。”这就好像不对头了。这个“见”应该作动词，怎么样看到自己的痴惑，这个痴惑又是怎么样增长起来的，跟上面一句“云何净其念”，怎么样清净自己的心念是相对应的。这是需要注意的地方。

这里问的两个问题，怎么样净念，怎么样见痴惑，“净其念”和“见痴惑”是悟者的境界；而心念是怎么样增长起来的，痴惑是怎样增长起来的，“念增长”和“惑增长”是迷者的境界。所以大慧菩萨请问佛这个问题，就是问我们的妄念和无明怎么会增长的，我们又该怎么样清净这个妄念，怎么样看到这个无明痴惑。

我们大家在修行上都碰到这个问题嘛，就是这个念哪，怎么才能清净下来。念实际上是心识的一个作用，是我们的第六意识，这个意识总要想嘛。想的心识状况有多种，但最普通的一种就是念头，比如想一个东西，想的开头是念头。我们人主要是两个方面嘛，一是精神方面，一是肉体方面。肉体方面就是在呼吸，你这个呼吸不能停啊，息息不断；精神方面就是这个念头，这个念头也不能停，念念不停。如果没有念就成了“植物人”了，没有了记忆、回忆，又没有思考。所以就一般人而言，在生活不能没有呼吸，不能没有念（有修行的人除外）。这个念头从东想到西，从南想到北，念念不停，随波逐流。随着外界的风，他这个识这个念头就不断地打转转，识风境浪嘛。既然有妄念，就有正念，八正道里有正念嘛，所以不是说不要念头，只不过这个念头是要正念而不是妄念。

这里要弄清一个问题，特别是我们修行的人往往由于修定，他能够达到一个境界，就是在念头上比较清净，杂念比较少一点，他有一种明察觉了的心，但是这个明察觉了心不是真心！很多人把这个当作真心，认为到了境界了。这在修行上是一关，很容易犯错误的。实际上他的那种明察觉了的心只是心之用，而不是心之体。念是第六意识上的事情，而不是阿赖耶识上的事情。阿赖耶识是心的体嘛。所以讲念就是心之用了，你一动念哪，就不是心的体了。但是我刚才说了，人生存离不开念，意识要活动，不能停。你看大慧菩萨的提问——“云何净其念”，他也不是要消灭念，而是怎么样能够使念清净，就是意识发生作用、作意的时候，起念头的时候，要能够清净。

我们说了在精神活动当中，有一种明知觉了的心，心里不是胡思乱想妄念很多，意识状态还是比较清楚明了，比较安静，特别是我们有修行的人常有这种境界，但这种明知觉了的心它还是妄念，还不是真心，这一点要弄清楚。尤其我们出家人在修行的时候，念头明知觉了，以为这样子好像没有妄念了，无我了。不是的，你这个意识一活动，一动念哪，念头一出来，我刚才讲了，第七识它给你污染了，总是“我的我的”，所以难得干净。因为这个“我的我的”它是俱生我执，天生带来的，当然也有是后天起的。

这个第六意识，我们说了，就是这一生，完了，人一死，念头一停，这个意识也就完了。意识是不通三世的，不是说到下一生还是这个意识，你这一辈子就是这意识，后世你再做人的时候，你那个意识又是另外一个意识了，不是把你前生的意识带过去。阿赖耶识不一样，它是通三世的，通过去、现在、未来。既然第六意识不通三世，它就不是常住的不生灭心。意识它是有生灭的，念头起了，念头又灭了，所以不能把明知觉了的心当做是不生灭心。现在好多修禅定的，乃至于修密法的人，往往在这个关上卡壳，以为能够妄

念少了，有个明知觉了的心了，以为这就是真心，以为这就是不生灭心，其实还是个念，还是个意识的活动。

所以禅宗叫人参话头。话头就相当于念头，这个念你用语言表达出来就是话嘛。话头——话的前面，念头——念的前面。你那个念的前面是什么东西，那才是心的本体的东西。所以讲参话头嘛，人一讲到语言，那就不是话头而是话尾了，不是念头而是念尾了。禅宗所谓的开口即错，动念即乖嘛。

所以大慧菩萨问这个问题问得好，怎么样净念，怎么样见惑，这都是我们修行当中遇到的问题嘛。

“何故刹土化，相及诸外道；”这句的意思就是问为什么诸佛国土、佛刹里头还有这些外道，还有这些受教的和不受教的，有受教化的佛子，也有不受教化的外道，为什么会有这些情况。我们现在也是这样的嘛，有信仰佛的，也有不信仰佛的，在信仰佛的里头有真信的，也有假信的。

“云何无受次，何故名无受。”就是问怎么样才是无所受的时候，因为什么缘故才叫做无所受。无受就是无所受。这个问题是问真如的境界。我们都晓得“五蕴”嘛，五蕴就是：色、受、想、行、识。色蕴是物质的，受蕴是各种感觉、感受。

我们世间的感受，照佛教来看，在没有觉悟之前，所受皆苦。你所受的都是苦，没有不苦的，“三苦”、“八苦”都讲的苦，苦上还有苦，苦上加苦。常见的像生、老、病、死、怨憎会、爱别离等都是苦。这些苦哪里来的？是由于“受”，我们眼睛感受色，耳朵感受声音，有视觉上、听觉上、嗅觉上、味觉上和身体接触上的种种感受，都是受，但是众生不以为这些受是苦，他以为还是乐，因此就贪恋这些感受，享受嘛，他就抓着不放，所以解脱不了。应该知道你所受的是苦，四念住嘛，观行无常、观法无我、观身不净、观受是苦嘛，你要知道观受是苦了，然后你在修行上，才能够把这

个苦变为乐，“常乐我净”的乐。

“何故名佛子。解脱至何所，谁缚谁解脱。”问因为什么缘故说某些有情是佛子，问解脱了以后到什么地方去。解脱也就是了脱。是谁束缚了他，又是谁解脱了他。这都比较简单我就不多说了。

“何等禅境界”，这句话，后来佛答复的时候，说了四种禅，后头有，就是答复这个问题的。大慧菩萨问这个问题的时候也不光是问四禅八定，这个“禅境界”主要还是问的我们禅宗的祖师禅。所以后来佛答复的时候也是讲（禅宗）这方面的境界多一点。

“云何有三乘，唯愿为解说。”为什么有三乘，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，因为众生的根机不同，跟声闻的机说声闻法，跟缘觉的机说缘觉法，跟菩萨的机说菩萨法。前两乘是小乘，菩萨乘是大乘。

**缘起何所生，云何作所作，云何俱异说，云何为增长。**

这四句实际是代表众生问空性的阿赖耶识。因为空性的阿赖耶识是一切众生生命的本源嘛。《八识规矩颂》说阿赖耶识“去后来先做主翁”。死的时候它走在最后，生的时候它走在最前，所以叫“去后来先”。

“缘起何所生”，这里讲阿赖耶识怎么样“所生”，怎么样“作所作”。缘起性空现在大家知道了，诸法缘生则生，缘缺则缺。

这里有个问题，还进一步问，就是缘起这些法和缘起缘灭的这个性又是哪里生的呢？也就是说我们都讲缘起，讲诸法因缘而生，讲因缘而生的法都没有自性，没有自性就叫空，那么再进一步问，这些缘起的法和缘起缘灭的自性空又是从哪里生的呢？这个我开始的时候讲了，没有第一因，无生啊。所以这问题在一般的人就难住了，而在佛教来看就是无生。不然的话，你又找一个缘起诸法和缘起缘灭的性是从哪里生的一个东西出来，那就又落入常见了。所以

大慧菩萨是这么问的，“云何作所作”，就是“作”与“所作”谁是主体呀。都是说明阿赖耶识的空性问题。因为作和不作、能作和所作，真正在这里起到作用的是阿赖耶识。说阿赖耶在起作用，实际上也是如来藏在起作用。我们讲了嘛，没有受污染的自然而然的叫如来藏，受了污染的叫阿赖耶识，所以讲阿赖耶识的地方，实际上也在讲如来藏。

“云何俱异说”，这个“俱”和“异”，都是讲我们众生经常的心识的境界。“俱”是讲真如和妄心同在一起运作，真如和五蕴（阴）同在一起这叫“俱”。“异”就是所有的凡夫不明白真如的体性，他就没有方法证得真如，他就把我刚才讲的空明灵知的意识心，那个比较清净一点的精神状态当作真如，他不知道真如与空明灵知的意识的心是不同的。所以如来藏与阿赖耶识，阿赖耶识与我们意识的心都是有区别的，不能把空明觉了的意识的心当作真心，当作心的本体。

**云何无色定，及以灭正受；云何为想灭，何因从定觉。**

这都是问的四禅八定里的境界了。怎么叫无色定，怎么叫灭正受，什么叫做想灭，什么原因从定里头能够觉悟。这都是属于四禅八定里头的，四禅八定就是色界的一禅、二禅、三禅、四禅，加上无色界的空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定，也就是色界的四禅定与无色界的四无色定，合称为八定，八定里头包含了四禅，所以叫四禅八定。

实际上最早在印度那个时候，外道也可以得四禅八定，但是最后一个灭受想定外道证不了，这只有佛门才能证得了。所以大慧菩萨才问嘛。因为外道脱离不了最后的断见、常见，所以他证不到。为什么佛家能证到灭想定呢？就因为他是彻底的般若空，以此来证

得灭想定的。这是大慧菩萨提的问题。底下问的是：

**云何所作生，进去及持身；云何现分别，云何生诸地。**

这个问的题目就比较宽了。“云何所作生”，就是讲佛子、修行的人在修行过程中有能作与所作。能作是佛子之心，以此心而有所作。所作，就是在修行过程当中他产生的功德、智慧都是由心所作。佛子今由闻熏的慧而作思维，进而修行就产生修所得慧，修行的结果有证得慧，因慧而生解脱功德正受，闻思修慧嘛。这些功德智慧呀，都要由正确的知见、正确的见地和真实的方法产生，错误的观点、错误的方法是不能产生这功德智慧的。所以大慧菩萨问“云何所作生”，怎么样使我在修行上能得到正确的观点正确的方法来生这些智慧功德。

“进去及持身”，这个“去”同趣字。“进去”就是佛子追求的方向，就是学佛的人怎样找到正确的方向。“持身”，怎么样来修持身体。怎以样使自己能够得天身，还是得人身，还是莲花化身，还是证得法身，这都是持身。还有一种解释，“进去”就是往来，“持身”就是受身。我们每个人都有如来藏，这个如来藏在哪里呀？我们每个人的如来藏就在我们每个人的色、受、想、行、识“五蕴”当中，不是离开了我们现实的五蕴，另外有一个如来藏在那里。这个要弄请楚。所以大慧菩萨才问你怎么样去呀来，怎么样持身。人有三世嘛，你有个现在就必定有个过去，有个未来。所谓死了拉倒，你拉不倒，这个如来藏，这个阿赖耶识它还在流转。大慧菩萨问怎么样去怎么来，就是下一辈子投胎的时候怎么受身持身，所以大慧菩萨问的都是些大问题。

“云何现分别”，“分别”这两个字在佛教里很重要，分别就是觉想，唯识讲五法的第三法嘛。妙观察智就要善于分别。关于分

别，我们讲要平等没有分别心，这是一种情况；另外你真正观察事物的时候，妙观察嘛，你又要善于分别，你不善于观察，稀里糊涂，牛头不对马嘴，眉毛胡子一把抓，那是迷惑啊。所以要善解分别的意义，看它用在什么地方。“云何现分别”，怎么样把分别的道理弄得清楚，什么是无分别心，什么是有分别心。因为心的体性产生起来的时候，无分别不起作用，分别呢又污染，有这些问题，所以大慧菩萨在问对于“现分别”怎么样认识清楚。

另外，对于这个无分别，我再说几句。你说我知道自己心里哪里是在分别，哪里是无分别，你如果这么看那本身就有分别，你分别有分别无分别就是分别嘛，你说你有个无分别心的时候你已经在分别了。这是“云何现分别”问题的意思。

“云何生诸地”。这句话容易明白了，就是修行的人，诸佛子啊，怎么样从欲界来修行，地地上升吧。我们佛教不是讲五十二位吗，或者讲四十二位吧，十信、十住、十行、十回向、十地，菩萨从初地到十地，然后等觉、妙觉，最后成佛位嘛。怎么样一地一地向前进。

**破三有者谁，何处身云何，往生何所至，云何最胜子。**

“破三有”就是出三界，欲界有、色界有、无色界有，断除三界之有的执著叫破三有。“破三有者谁”，那么什么人才能破除三界有的执著呢？有三种人，都是佛弟子，一种是声闻乘，一种是缘觉乘，还有一种是菩萨乘。

“何处身云何”，就是菩萨在破三有之后，怎么样在世间法上来度众生，怎么样在世间来安身立命，他的前七（转）识，眼耳鼻舌身意末那，怎么样来转依，怎么安住。这是讲菩萨。

“往生何所至”，有修行的人他要往生嘛，他舍了业报身之后，

往生到哪里去？我们现在讲往生都是到西方极乐世界，有的说往生到东方琉璃光世界，有的讲要往生兜率天弥勒菩萨内院，弥勒菩萨在那里讲经说法，跟弥勒菩萨去一同修行去，待将来龙华散会吧，与弥勒菩萨继续一起到娑婆世界来度生。法相宗无著世亲的《瑜伽师地论》因为是请弥勒菩萨讲的，把弥勒菩萨奉为法相唯识宗的宗祖嘛，所以学法相宗的人要往生一般都要求往生到兜率天的内院，不是外院。一般修净土的当然都是往生西方了，学药师法的人希望往生到东方琉璃光了。

“云何最胜子”。“最胜”就是讲十方诸佛，三界六道之中至高无上嘛，“最胜子”就是指佛子。一切佛子都是跟佛学嘛，都是听佛的教化的嘛。这里问怎么样才是真正学佛的人，才是真的最胜子。

**何因得神通，及自在三昧；云何三昧心，最胜为我说。**

“何因得神通”，就是请佛开示佛子修行得神通的原因是什么。这里就有一个正确对待神通的问题。我们一般的凡夫在世俗上对神通都是崇拜的，说这个人有神通，怎么样怎么样。我们现在社会上好多人冒充神通来行骗，李洪志“法轮功”不就是很明显吗，除了李洪志以外还有好多也是的，现在他不叫神通他叫特异功能，这个特异功能那个特异功能，搞得社会也是不安宁。我们学佛的人要正确对待神通，承认有神通，可以发通的，一般到了初禅以上都可以得神通，当然神通的范围是有层次的，我们讲六通嘛，一般外道都可以得前面五通，但是第六通漏尽通他是难通的。

佛教不但是讲通，而且是讲明，天眼通还有天眼明，天耳通还有天耳明，神足通还有神足明，……漏尽通还有漏尽明。佛教虽然承认有神通，但是佛教不提倡神通，如果光依靠神通就能度世，就能够解决生死大问题的话，那释迦牟尼佛不要讲这些经了，显神通

就是了。释迦牟尼佛的十大弟子，神通第一的是目犍连，目犍连得了阿罗汉果，神通多大呀，他用天眼通看他的母亲在饿鬼道里，他就拿饭给他母亲吃，但他母亲变成饿鬼，喉咙像针一样细，饭一进口变成火焰，吃不进去，目犍连的神通没办法了，最后不得不找佛，佛才告诉他盂兰盆供，每年的七月十五佛欢喜日、僧自恣日，这个时候你供养得道的出家人，依靠他们的力量才能解救你的母亲。所以靠神通救不了他母亲，而且他母亲从饿鬼道出来以后，还没有解脱成佛，还得靠她自己修行啊。所以神通是有限的。

修禅定到了一定的境界，是可以发通的。因为我们现在肉体是地水火风嘛，是一个粗的四大，所谓粗身粗心；通过修禅定可以把粗的四大变成细的四大，所谓细身细心；进而可以变为更细的四大，所谓微细身微细心。那么由于身不同，它的作用功能就不同，它当然有通嘛。

关于神通，还有这样一种说法，说修禅的人悟后必有神通，这话只说了一半，不大准确，所谓悟后必通，这个通不是神通的通。因为这个悟呀，是由于阿赖耶识以心证心起了变化，破了末那识的执著“我”了，所以种子识到前六识去的时候，就畅通无阻，这样就可以六根互用，眼睛可以当耳朵用，鼻子可以当舌头用，舌头可以当耳朵用，六根通用，观世音菩萨就是六根互通嘛。比方说观世音，音本来是听的呀，看不见嘛，应该叫闻世音，但是叫观世音，就是六根互通嘛。所以悟后得通是讲的六根互通，通用，当然六根完全互用要到佛的境界才能圆满了。一般来说修证可以使悟境通于六根，不限于眼、不限于耳、不限于意识。是这个意思，不是神通的通。往往参禅修定的人吹起来就说，你只要悟，悟了就得神通。悟后是可以得神通的，但是佛教的正讲，这个通是悟境通于六根，而非神通。

“及自在三昧”，就是问如何证得自在三昧，悟入自在的境界。

“云何三昧心”，什么叫做“三昧”？三昧就是三摩地，也就是我们讲的禅那，都是指的禅定，不过名词不同。在三昧当中，清静的定心我们要弄清楚，往往还有灵知觉了之心，这个还是个生灭心，还是生死轮回的根本。真正的三昧不是生灭心，而是空、无相、无愿三昧，这个三昧才能够显现如来藏。妄心、真心，这个真心是说不了的，因为你一说都是妄心，我说的时候我也是妄心。你要问我什么是真心，不好说，所以讲不可说不可思议。

“最胜为我说”。希望佛为我说，佛是最胜尊嘛。

这是一段，都是问的修行上的问题，怎么样修定啊，怎么样能够无分别呀，怎么样能够得自在三昧等等。

**（2）问种种见**

**云何名为藏，云何意及识；云何生与灭，云何见已还。**

从这里开始又是一段，问种种见。上面一段总的来说是问的心识，当然通篇我们也可以说是关于心识，《楞伽经》就是讲的心识状态嘛，受污染不受污染，但是上一段主要是问心识，问佛法，问胜鬘法的作用因果，问外道的异说，问异说的发展，问无色定，问灭正受，问灭想定，问定觉怎么生，还问怎么样破三有，破有以后到哪里去，怎么样生清净佛刹往生，都是讲的心识。

那么刚才我念的四个偈子是问种种见，这就是由凡夫的心识生种种见。所以首先问第八阿赖耶识，然后又问第七识，然后又问前六识生灭的现象。“云何见已还”的“见已还”在唐译本里译为“退诸见”，灭去、离开、退还种种见，这里指的是生灭见。凡夫执生灭见，佛家就要靠修持去掉生灭见。

下面我们具体说一下这一段的意思。

“云何名为藏”，也就是问什么是如来藏。心识在凡夫受了污

染的叫阿赖耶识。我讲了，第八识有能藏所藏的功能体性，是一切净法染法所根本依，也叫藏识。我们常常讲如来藏中藏如来嘛，每一个如来藏中都有如来的种性嘛。

“云何意及识”，什么是意识、意根，还有什么是眼耳鼻舌身前五识。

“云何生与灭”，前面提到了生灭法。生灭法在世间是一个普遍现象，有生有灭嘛，有起有落嘛，都是有漏法。要不生不灭，就应该进入涅槃。“涅”就是不生嘛，“槃”就是不灭嘛。要懂得涅槃就要懂得不受污染的如来藏。

“云何见已还”。刚才说过了，就是怎么样离开、消除生灭见。这都是问的心识的种种见。下面接着问：

**云何为种姓，非种及心量；云何建立相，及与非我义。**

“云何为种姓”，“种姓”就是具足能够修证佛法的本性嘛，能学佛法的种姓有声闻的种姓、缘觉的种姓、菩萨的种姓，这都是能够修佛法的种姓。当然种姓不同，他修的方法、境界就不完全一样。

“非种及心量”，问哪些人不是学佛的种子，以及心量的问题。“非种”就是指一些外道呀，一些没有根器的众生啊，还在执迷状态当中，贪著人间的利益快乐，或者执持生灭见，不求甚解等等这些。

“心量”很重要，一切法都是阿赖耶识这个主翁通前七识现行表现出来的，所谓“三界唯心”嘛，三界都是由这个心来显现的，所以这个心量在我们修行人来说是很重要的。我们经常说这么一句话：心量同你证的果是成正比例的，你有多大的心量你就有多大的成果，你的心量有多大你的成就就有多大。所以佛教修行是讲究心量的，你看前面经里讲的“而兴大悲心”嘛，心量越大成就越大，心量小成就就小。所以看一个人有没有根基，看他的心量是很重要

的。什么人心量最大呢？没有“我”心量就大了嘛！你的“我”少一点，你的心量就大一点，你的“我”多一点，你的心量就小一点，这是很明显的事情，对不对。《大日经》上讲：“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”。菩提心的种子长出大悲的树干，像观世音菩萨一样，无缘大慈，同体大悲，这个心量就大了。不光是出世法这样讲，菩萨的心量、佛的心量，就是世间法也是这样的嘛，心量大一点的人，福德福报就多，他所表现出来的仪态就不同，你像过去中国的一些圣贤，孔夫子、孟夫子这些都是的。我们中国过去把宽宏的度量称为雅量，没有雅量就没有修养，就算不上正人君子，量小非君子。所以无论是在修行上，还是在世法上做人，心量都很重要。

“云何建立相”，什么叫建立相呢？就是怎样根据众生不同的根机来跟他说法。释迦牟尼佛建立了三乘嘛，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，来应众生的机而为众生说法，令得解脱智慧。所以是方便施设建立的。

“及与非我义”。“非我”在这里是无我的意思。这就是问什么是无我的法义。

**云何无众生，云何世俗说。**

“云何无众生”，《金刚经》讲的嘛，无人相、无我相、无众生相嘛。

“云何世俗说”。释迦牟尼佛说法的时候经常说到无我，但是您既然说到无我，可是您说话的时候也常说我是释迦牟尼，还说，我一时在舍卫大城，我度众生而实无众生得度者。您讲无我，您怎么在说话的时候处处都是“我我”呢？这是大慧菩萨问佛，您说无我，但是您说法的时候，经常也讲“我我”。云何世俗说，您为什么跟世俗的人讲“我”一样呢？

**云何为断见，及常见不生。**

什么叫做断见，什么叫做常见？怎么样离开断见和常见这两边。常见、断见是我们在认识上经常犯的错误，我们说话也好，我们的概念也好，我们的思维也好，往往不是堕入常见就是堕入断见。

这个断见大体上有三种：

一种是“无”的断见，认为我们这些众生这些有情都是父母生的，都是父母的因缘以及地水火风四大物质的集合，才有这个生命，等到死了，四大一分开，就完了，就拉倒了，精神和肉体就都消失了，没有了，没有前世，没有后世，就是这一生一世。这是很大的断见。死了拉倒的说法就是断见。

还有一种断见，就是造物论的断见，就是说我们现在的一切都是天安排的，命定的，认为事物的发生是神造的，大梵天安排的，这都是断见。

第三种叫自然断见，认为一切都自然而然的，没有什么原因，死就是自然死，生就是自然生，都是偶然的，自然而然的，不讲因果，这叫自然外道。

大体上讲主要是这三种断见。常见就更普遍了。特别是我们修行的人参禅明心，一搞错了，往往就堕入常见。

比如有一种观点，认为身体就像房屋一样，心是房屋的主人，人死了房屋坏了，就不要这个房屋到另外一个房屋去了。什么灵魂不灭呀，精神迁移呀，等等都是常见。佛教是不讲灵魂的啊，佛教讲心识，跟其他讲灵魂的（宗教）不一样。有时混着用了，实际上不是一回事。

怎么样能够离开断常二见呢？这就要修佛法，就要修定参禅，

明心见性证悟了才能消灭这两种边见。

**云何佛外道，其相不相违。**

诸佛的报身很广大，所谓三十二相八十种随形好嘛，一般的佛像都是这样，非外道所及，外道没有这种像貌。这三十二相是讲佛的报身相，佛的法身无相，那么佛的应身（化身）像呢，既然是应身像，他是当机随应而生的，这个应身像你粗一看好像跟普通人差不多，过细看他有差别。佛说法都是在三界万法之中，有时佛说的好像跟外道的差不多，当然实际上不一样，但是佛他要圆成实性，他说的法里头有时引用外道的一些说法，或者在层次上有外道的一些内容，佛法本身开始的时候没有什么东西啊，都是古印度教的东西呀，经过佛用般若一说，外道的东西就变成佛法。你像我们现在用的名词“轮回”呀、“业力”呀，就是原来外道用过的，还有像什么“灌顶”哪、“戒律”啦，原来也是外道的，佛教用般若把它一改造，就变成佛教的东西。所以说合乎般若都是佛法，不合乎般若就是佛教本身的东西它也不是佛法。所以“云何佛外道，其相不相违”，为什么有好多东西从外表看跟外道差不多。这是大慧菩萨问的问题。这个差不多，实际上是差之毫厘谬以千里，差得很多。

**云何当来世，种种诸异部。**

就是将来佛法流传的时候，“种种诸异部”，唉呀，你说你的，他说他的，这是这个宗，那是那个派，这是这本经，那是那部论，各执一宗一派，在那里讲佛法，怎么办哪？就是说大慧菩萨已经预见到了将来佛法可以分出“种种诸异部”，怎么办，问释迦牟尼佛哩，在佛法弘扬的时候各宗各派呀，甚至各种异说都出来了，该怎

么办呢？大慧菩萨也看到“法轮功”了，（众笑）“法轮功”出来了怎么办哪，他也自称是佛法。所以大慧菩萨问的问题呀，我们现在看并不抽象，都跟现实联系着的。

我们讲了几天了，现在我再把我讲的过滤一下，提个纲，这样在听的时候可以掌握头绪要领。

前几天我们讲了《楞伽经》在佛法中的地位，讲了《楞伽经》的流传、疏释、结构、品目、主旨、主要内容，然后开始讲经的本身，讲经按三分来讲：序分、正宗分、流通分。

序分我们讲了通序，就是证信序，证信序主要是讲两个内容，一是说这部经的六种成就，一是讲大慧菩萨具有当机请问佛的资格，他的四种功德，这是通序。接着是别序，就是发起序，就是讲大慧菩萨代表众生当机提问题，首先赞叹佛的功德，主要赞叹佛通达五法、三自性、八识、二无我，赞叹佛能够离垢，赞叹佛的法身，赞佛之后请佛开示，然后大慧菩萨提问，想问一百零八句，后来佛说你什么问题都可以问，大慧菩萨就提出了问题。大慧菩萨提了问题以后，世尊就回答问题，佛在回答问题的时候，又把问题推广了，说了大慧没有谈到的问题，然后佛说了一百零八句。这个序分就完了。然后经文就进入正宗分了。

正宗分主要讲三个问题，一讲如来藏，什么是如来藏，包括五法、三自性、八识、二无我等等在内，这是讲如来藏；二是讲怎么样离垢，修如来藏，修离垢，讲方法怎么修，因为佛经不光是理论，也是讲实践的，不光讲法义，也是讲修行的，这是讲怎么修；然后第三，是讲怎么证，证如来藏。这样这部经讲如来藏就讲完了。最后一个流通分，就是讲断肉。

这个经的大体结构就是这样的。现在我们才开始讲到序分，别问。把经的脉络弄请楚了，听的时候就容易掌握了。讲到每一段的时候我再提醒大家一下。下面我们继续讲。

- 三分
  - 序分
    - 通序一证信序
      - 六种成就
      - 大慧四功德
    - 别序一发起序
      - 赞佛、提百八问 —— 大慧
      - 牒计所问、说百八句 —— 佛
  - 正宗分
    - 说如来藏
    - 修如来藏
    - 证如来藏
  - 派流通分：断肉

别问的问题很多，把它归纳一下，大概是四个方面：

①一方面是问心识，从开始的“云何净其念，云何念增长”一直到“云何三昧心，最胜为我说”，这一段是问心识，问种种心识。

②下面“云何名为藏，云何意及识”一直到“诸智有几种，几戒众生性。”这一段主要是问见地，问种种见。

③从“谁生诸宝性，摩尼真珠等”一直到“箜篌细腰鼓，状种种诸华，或离日月光，如是等无量。”这一大段都是问种种施设。

④从“云何为化佛，云何报生佛，云何如如佛”一直到最后“无量宝庄严，仙闼婆充满。”这是问三宝，佛法僧三宝。

我们现在讲的别问，总的来说就是这四个方面。

头一方面问种种心识，昨天我们已经讲过了，现在接着要讲的是第二方面问种种见地，昨天已经讲了一部分，今天接着说：

**云何空何因，云何刹那坏，云何胎藏生，云何世不动。**

这些都是问见地。“云何空何因”，在别的译本里翻为“云何

为性空”，实际上就问的什么是性空，色性空、法性空。

关于这个如来藏，我前面讲经的主旨的时候就说过了，方便的解释，可以讲如来藏是个实体，但实际上说是不正确的，因为如来藏是一种功能，虽然说如来藏是真如实体，体性不变，但是它是空性的，它非色非物，它能够生万法，它的本体是无生灭。我们讲修空性，不是消灭这个空性，而是消灭空性当中的烦恼，断烦恼就能够出三界，就能够证得如来藏。

刚才有同学问我这个如来藏看不看得见，是不是个什么东西。我说如来藏啊，怎么说呢，它是一种心状态，在佛他是自然而然的清净的心识状态，在菩萨他通过修定可将覆盖在如来藏上的污染的东西去掉，而在一般的凡夫他的如来藏是被污染了的。所以你说如来藏看不看得见呢，我说既看得见又看不见，众生都有如来藏，众生都有佛性嘛，但这个如来藏本身是没有实体的，不是说有个什么人儿呀，有个什么东西呀就是你的如来藏，不是的，如来藏没有实体，所以说它看不见；为什么又说看得见呢，既然如来藏是心识功能状态的表现，那又可以看得见，怎么见得呢，你的一举一动、一言一行，你生活中的表现都是你的如来藏的体现。比如说我在这里喝水，这喝水也就是我的如来藏的体现，你喝水这个动作就是你的心识的状态，如果没有受污染，自然而然的，我这就是不空如来藏；如果受了污染，这就是我的阿赖耶识；如果我经过了修行把污染去掉了，我就是空如来藏。从这方面来说，你又可以体会，所以说又可以看得见。我们修行的人千万不要总认为如来藏是有个实实在在的东西在那里，要修证这个东西，不是这样的。

正因为如来藏它不是我们眼识、耳识这些八识能够看得见的，所以它只能证，证得它，这就不是言语所能说的了。比如说你的阿赖耶识是什么，你要用心——阿赖耶识（心识）——来证心，你才能看到心，你不用心去证心而是拿识去证心的话，那个心是证不到

的，而且越证越污染，越不对路。这一点要弄明确。所以“云何空何因”，是空掉烦恼，不是空掉如来藏。

“云何刹那坏”，什么叫“刹那坏”呢？唯识宗讲八识的种子识，什么叫种子？法相宗讲种子有六个意思，其中一个意思叫刹那灭，就是讲这个种子呀，马上生马上就灭，而且生跟灭同时，这里生它这里就灭，这里灭了它那里又生了，生灭同时。据唯识宗的说法，一刹那之间，这个种子至少有九百次生灭，你看快到了什么地步啊。我们的意识也是这样的，一刹那间九百次生灭，你看一念接一念，前念灭，后念就跟着起，前仆后继，念念不停，不间断，刹那刹那地变化，我们自己感觉不到，根本不知道我们自己的意识的种子、眼识的种子、耳识的种子变化这么快，自己不觉得，像我们坐大飞机，速度多快呀，但坐着很平稳，不觉得飞机在飞，我们的地球绕着太阳运行，“坐地日行八万里”，但我们感觉不出有什么变化，实际上刹那刹那在变。所以大慧菩萨问佛“云何刹那坏”，为什么藏识这些种子刹那就变了，这是问的心识的现象啊，属于见地方面的问题。

“云何胎藏生”，就是问世界上的有情因为什么缘故入胎受生，投胎受生嘛。我们这些有情，大家知道四生，有胎生的，有湿生的，有卵生的，有化生的，这些众生又分为天、人、地狱、饿鬼、畜生，还有修罗，修罗不是另外有一道，他是寄生于上面五道，修罗就是横行霸道，没有理讲的。你看我们人当中，有些人蛮不讲理，又身强力壮，几个人打不过他，那就是人中的修罗，他霸道嘛。这样说，帝国主义也是修罗，搞霸权主义，不讲理呀，都要听他的。天里有修罗，修罗天凶得很，经常跟别的天打仗，爱打但又打不赢，一打就输了（众笑）。

人为什么是胎生呢？大慧菩萨问云何胎藏生。这个人是怎么出生的呢，当他的阿赖耶识离开自己的身体以后，我们讲这里死了那

里生了，在这里死了那里还没有生，这个中间状态，就叫做中阴。死了叫死有，生了叫生有，中阴叫中有。

人死了以后，寿（寿命）、暖（体温）、识这三样，前两样都没有了，这识就是阿赖耶识，也跟身体分离了。这个阿赖耶识，我们讲了，它不是灵魂，而是这个人无量劫来受无明熏习，他的精神状态的一种结果，这时阿赖耶识，怎么说呢，它是一种能量的活动，一般它可以变成一种形像（中阴身），但是它不是实体。所以说它不是灵魂，而是一种能量。能量守恒，科学说明了我们这个世界，一是物质不灭，一是能量不灭，再一个就是物质能够变为能量，能量能够转化为物质。爱因斯坦的相对论证明了这个问题嘛，一定的物质转化为一定的能量，一定的能量转化为一定的物质。原子是物质，原子这个物质释放出的能量是原子能。我们这个肉体好比原子，阿赖耶识好比原子能，身体没了但是能量还存在，这个能量它还在流转，因为他这个能量是受污染的，是不清净的，所以还要流转轮回，由于它是无量劫以来结成的，所以灵性很大。一般人死后他的阿赖耶识现中阴身，像一个小孩子样，但还是像他自己的样子，这个中阴身也能看也能听，因为熏习的结果，能量在那里，而且由于它已经脱离了肉体的束缚，因此灵敏度特别高，看得细听得远，当然它还是受污染的，不是清净的。

中阴身跟法界接触不像我们有个肉体跟法界接触，我们肉体跟法界的接触是以身为界，人的身体本身就是一个障碍，是一个界，跟法界分开了，那么中阴身作为一种能量它没有这个界了，所以它跟法界的接触就不同于我们了。这个法界都是种种光啊，所以人一死一进入中阴他首先看到的都是白光，非常强亮的白光，因为法界本体是清净的白光。如果这个人平常熏习的种子都是心地善良，心怀坦白，所以以一看到白光就欢喜，就跟着白光走了，了脱了，成佛成菩萨；再次一点的看见什么样的光，就升天了；还有些人平常

心地恶得很，昧着良心干事，内心阴暗黢黑的，他看到黑光高兴，跟着黑光走，这一走呢，猪呀牛的，就跑到那里去了，或者是饿鬼、地狱呀，因为他是那个种子。

我们说心识现的光啊，都是阿閦佛、宝生佛、阿弥陀佛、不空成就佛和大日如来现的光。所以头七天很重要，这个时期亡者的阿赖耶识，如果他有修行就跟着净光走了，没有修行的话，这个时候你帮助他，念佛做法事，你念佛他听得到哩，提醒他，噢，应该跟白光走，就帮助他了。如果他平常念六字大明咒念得多，这时六字大明咒在他的阿赖耶识的功能就显发出来，看见黑光想走的时候就把他拦住了，不让他跟黑光走，六字大明咒主要是这个功能，防止他进入恶道，能够进入更高的层次。有修行的人、善心的人在头七天都跟白光、跟好的光走了，还有那些恶人，干尽坏事、沾污三宝的、不信因果的也很快就跟黑光走了。剩下的是中不溜的，做过好事也做过坏事，见了白光想去又没有决心，看到黑光也想去又有点害怕，犹豫不决，但再迟也不超过七个七，这个七是个周期数，到了七个七就要决定，你走不走都要走了，所以为什么做大法事要七七四十九天呢，就是这个原因。

如果是投人胎，他就看到的他的父母了，他的父母在做爱，他的识的能量就迎合进去了，如果看到母亲一方高兴，看到父亲一方不高兴的，这就是男孩，反之就是女孩。这跟我们现在的生物学、基因学好像不大一致，这是一个大课题，实际上完全可以用基因来说明的，我们现在不多说了。反正依佛经讲呢，胎生就是能量进去了，以他原来的能量继续重新做人。

一般在入胎后，就有了胎迷，隔因了，对过去不记得了，不是那个世界了嘛，进入人的世界了，入胎就迷了。除非是大菩萨，或者是阿罗汉、辟支佛，他用意生身投胎，他就不迷。所谓意生身，就是他以他的戒定慧所成就的功德，他来发愿，我到这个世间来，

我来度人，这样子，就是以他的功德力、愿力、悲力，以这种力量形成一个身进入胎，他就不隔迷，他就能知道过去、现在，这叫意生身投胎，跟我们一般的能量投胎就不一样了，当然他也是能量，但是他那个能量就大得不可思议，因为他能够自己支配自己，一般众生的投胎只能跟着业力走，不能自主，而菩萨意生身的投胎可以自主，他是变易生死啊，我们一般的是分段生死，这一段生为人，下一段死为鬼，再下一段生为畜生，一段一段的，稀里糊涂的，跟着业力生死轮回。菩萨的意生身是可以自由操纵的，自己可以支配自己的生死，所在叫变易生死。我们一般的阿赖耶识这种潜能的投胎，都是分段生死。

“云何世不动”。有两种解释，一种是说世间住在劫中，劫有刀劫、水劫、风劫，住在劫中不动。还有一种解释，就是说世间是变化无穷的，人的心是心猿意马，一刻不得安宁，但释迦佛说法时讲过，如来藏清净心是不动的嘛，大慧菩萨问什么叫做不动的清净心。可以说这还是问的见地吧。

**何因如幻梦，及揵闼婆城，世间热时炎，及与水月光。**

这一段的意思是说，对一般的凡夫来讲，好像这个世界是常住不坏的，但是佛菩萨讲世间法是空虚的，是幻化的，像做梦一样，是不实在的。

“犍闼婆”是印度话，翻译过来，是海市蜃楼的意思，去过山东蓬莱的人可能见过这种景象，海面上由于光的折射作用，现出一些城市，但那只是影像，不是真实的。大慧菩萨问为什么佛讲这个世间就像梦幻，就像海市蜃楼一样。

“世间热时炎”，因为世间有种种苦嘛，从佛法来看，世间一切皆苦，没有不苦的，哪里有什么快乐呀。佛讲世间像火城一样，

没有清凉的地方。这个“炎”也是阳炎的意思，在炎热的沙漠里出现的幻相。

“及与水月光”，水中捞月，比喻世间的不真实。大慧菩萨问，为什么佛说世界不真实。

**何因说觉支，及与菩提分。**

什么原因说觉支，觉支就七觉支：念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、猗觉支、定觉支、舍觉支。七觉支就是学佛的人在修学佛法过程当中用功的七个方法。觉就是智慧，七种能够增进智慧觉悟的方法，叫七觉支。

念觉支：就是听到正法以后，念持不忘。

择法觉支：就是听到法以后，能够思维，自己做出选择，弃舍邪见，采纳正见。

精进觉支：就是择法以后，心住正见，精进修持，心不退转。

喜觉支：就是得了正法以后，精进修学，发菩提心嘛，心生欢喜。

猗觉支：学习佛法得到修证，遍身轻安，身心快乐。

定觉支：依照正觉正法修行后，有所悟，心得决定，心住一境而不动，乃至于生起功德禅定。

舍觉支：虽然得了定，身心得安乐，但还是要念无常，要舍掉一切受，这叫舍觉支。

简单来讲，这就叫七觉支。这是大慧菩萨问佛，为什么您要说七觉支和菩提分呢。

“及与菩提分”。“菩提分”就是三十七道品，也就是三十七个菩提分，有四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，合起来叫三十七道品，小乘讲的是小乘的三十七道品，大

乘讲的是大乘的三十七道品。三十七道品是讲三十七种修行方法，修学的人按三十七道品的次序一步一步地修，一分一分地证，证得菩提，所以叫菩提分。这里大慧菩萨问，佛为什么说菩提分。

**云何国土乱，云何作有见。**

“云何国土乱”，这个“国土乱”实际上是讲的我们这个娑婆世界是五浊恶世嘛，五浊：劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊，这五浊恶世就引起水、火、风灾，还有饥馑灾、刀兵灾、疾疫灾，等等，地水火风灾，地灾是地震。像今年北京受沙尘暴，人在那个环境里真不舒服，这都是灾呀，今年还有好多地方旱哪，山东、河南还有蝗虫，蝗灾，不光是我们这里，台湾地震，土耳其也地震，印尼也地震，地震之后又引起其它灾害。总之，我们是在五浊恶世里头，这些灾总是不断的。

如果正值有大菩萨住世，政治修明，像我们国家现在这样，政通人和，国家安定，虽然有了灾，比如前年的大水灾，依靠大家的力量，一心抗灾，把共业转了，这样还是把灾抗住了，否则如果政治不昌明，世法上随着众生的共业流转的话，像非州的一些国家闹饥荒，而且自己内部又乱，民不聊生，那就是国土乱了。还有很多的矛盾问题，像中东打仗啊，这都叫做国土乱。大慧菩萨问，为什么在五浊恶世里总是战争、灾害不断呢。

“云何作有见”，在另外一个译本里，这句话译为“何故见诸有”。“诸有”，就是三界种种的现象情状，不清净的嘛，三有嘛，欲界有、色界有、无色界有。问为什么见三有不清净。

**云何不生灭，世如虚空华。**

另外的一个译本是这样翻的：“云何如空华，不生亦不灭”。就是问您既然说世间如空中幻有的花，您为什么又讲不生不灭呢；您讲不生不灭，您为什么又讲世间如幻梦呢。

**云何觉世间，云何说离字。**

佛法深奥，难修难证。怎么样能够度脱众生，使他们觉悟。这个世间像虚幻一样，能够离五蕴的烦恼，离开三界的束缚。

**离妄想者谁，云何虚空譬。**

“离妄想者谁”，什么人能离妄想，这个问题问得很重要。因为我们想的功能在八识里主要是意识，眼识不能想，耳识不能想，身识不能想，只有意识能想。但意识想的又都是妄想，因为意根末那识不干净。末那识虽然支配意识，但末那识本身不是能想的那个东西，还是意识在想。所以要离开妄想，使自己的意识清净就很重要了，意识要转成妙观察智才清净。离妄想是很不容易的事情，我们参禅修禅，很大的功夫就是要离妄想。

“云何虚空譬”，问为什么佛把离妄想做虚空的比喻。妄想就是杂念，离开了妄想的心识状态就好像虚空一样。

**如实有几种，几波罗蜜心。**

“如实有几种”，阿赖耶识圆满成就的实性叫“如实”。问如实有几种，实际上就是问真如有几种，也就是问如来藏有几种。在理解上，因为见地不同，会有不同的解释。关于真如有几种，一种解释说：真如没有觉悟之前，就是阿赖耶识，觉悟以后没有了污染

叫摩罗识，摩罗识就是第九识，清净识。他认为第八阿赖耶识有清净的部分也有污染的部分，这是一种说法。还有一种说法，认为阿赖耶识本身全部是污染的，要把阿赖耶识的污染去掉了，然后才能显露真正的清净识摩罗识。有的还进一步讲，这个第九识虽然是清净识，但是还有恒河沙个细的无明没有断，要细的无明断了以后，才是真正的无垢，一点污染都没有，无垢识是第十识。除了第八识以外，还有第九、第十识。那么阿赖耶识叫异熟识，就是说它还在业力上流转，还有果报的，不过果报还没有到，等待成熟的时候才能报，所以叫异熟识。这些名相很多。这样来说真如有三种嘛，一种是阿赖耶识，污染的；一种是摩罗识，清净的；一种是无垢识，彻底清净的。这是一种回答。

那么按照我前面讲的，真如就是如来藏，而如来藏的行相，即它表现的状态就是三种，一种是受污染的，众生的阿赖耶识；一种是菩萨通过修行除掉污染的，这种状态叫空如来藏；还有一种是佛他自然而然不受污染的清净状态，叫不空如来藏。是这样三种。所以问什么是如实、什么是真如，就看你的观点，见地不同回答也就不同。

“几波罗蜜心”。“波罗蜜”大家知道是到彼岸，波罗蜜多嘛。到达彼岸的方法有多种，有六波罗蜜呀、十波罗蜜呀，就不细说了。

**何因度诸地，谁至无所受。**

“何因度诸地”，就是问什么原因能够地地修行，一步一步证得如来藏的境界。“诸地”一般按照学佛的成果来说，先是十信位、十住位、十回向，然后是十地。修行到最后“谁至无所受”，问谁能到无所受的境界。我们现在都是能受、所受，对不对，你看我们天气热了受热，天气凉了受凉，吃的饭来了，酸甜苦辣，受酸受甜

受苦受辣，眼睛看的耳朵听的都是感受。要到无所受了，没有能受的也没有所受的，这就是自然清净的如来藏。谁能够到这个地步呀？这是大慧菩萨问的。

**何等二无我，云何尔炎净。**

什么叫做“二无我”，什么叫做“尔炎净”。二无我就是人无我、法无我。人无我就是断掉人我执，比如抓住肉体的物质上的这个我不放，能够把俱生我执或者后天的我执给去掉，这就是破人我执。破人我执就证得人空。还要破法执，法执就是抓到一个东西不放，比如一般修小乘的人，他修四谛、修十二因缘，他能够把自己的我执空掉，看到它的空性，能够证得阿罗汉、辟支佛，但是四谛或十二因缘这法他认为是有，认为法实在是有，没有看到这个法也是空，所以他只证到人空（身空），没有证法空，他能够去掉我执，但没有去掉法执。所以还应该像大乘菩萨一样，要把法执也破了，这才是法无我。破人我执，是破烦恼障；破法我执，是破所知障。“尔炎”就是所知障。

你能够证到人空（身空）破了人我执，那你就了脱了分段的生死，就是转世投胎这个生死你就了脱了，不再投胎了，超越三界了，但是你这个变易生死并没有了脱，生死有两种啊，你还不能了脱这个变易生死。因为菩萨光是自觉还不行哪，要自觉还要觉他，所以阿罗汉、辟支佛最后他一定要回心向大。

我们前面讲了，万事万物是因缘而生，因缘而生就是彼此互相为缘，你的存在是我存在的条件，我的存在也是你存在的条件，不能说你跟我、我跟你都没有关系，都有关系！不过这个关系这个缘呀，有亲的缘，有疏的缘，有直接的缘，有间接的缘，但没有说没有缘的。随便从一件事情你推一推，你可以看到世间万事万物都是

相互地普遍地联系着的。我们在这里听讲，解放军在边界上守卫，这之间有没有关系呢，有呀，如果没有军队守卫边境，国家不得安宁，我们能在这里讲吗，还是有缘，虽然这个缘远一点。我们在这里讲课，有话筒、有扩音器等等，制造这些设备的生产者给我们提供了方便，这也是缘呀，而这些生产者得以生产又有其各自的缘……这一联系起来呀，你缘、我缘、他缘，大家就都互相联系在一起了，没有不是缘的，大家都有缘。那么要成佛呢，要大家都成佛才行，只你一个人成佛是成不了佛的。

声闻乘最高的果位是阿罗汉，缘觉乘最高的果位是辟支佛，阿罗汉、辟支佛只讲自利，自己度自己，他自己了（脱）了生死，那么他了（脱）了生死以后进入涅槃，又怎么样呢，是个什么情况呢？空城一座，寡人一个，就是他孤孤单单一个人。孔明唱空城记他左右还有几个琴童呢。阿罗汉、辟支佛，因为他没有度人哪，他没有眷属没有国土啊。不像阿弥陀佛，那么多菩萨，那么多人，都是他度的人哪，国土庄严是他的功德集成的。得利他呀，他才有国土，才有眷属，才有菩萨众，才有这些人啊。你不度人，你一个人了生死，那还不是孤家寡人一个呀。所以阿罗汉、辟支佛最后一定要回心向大：我还是要学大乘，我还是要利他，我还是要去度众生。这样才能真正成佛，才能有国土眷属。

这样来看，要成佛都成佛。现在广告上有句话："要好都好，大家好才是真好"（众笑）。马克思有句名言讲得非常好："无产阶级只有解放了全人类，才能最后解放自己"。我们出家人，你只有度尽众生了才能最后成佛。当然自利利他、自觉觉他是相结合的，你自己先要清清白白，以己昭昭使人昭昭，总不能以己昏昏使人昭昭吧，你自己糊里糊涂，把要度的人也搞得糊里糊涂，所以自利利他是分不开的。正是为了度众生，我要更好地来修学，发菩萨愿，这比光是自利产生的力量就大多了。这是讲二无我，破人我执、破

法我执。

“云何尔炎净”。“尔炎”形容众生的无明。夏天烈日当头，特别在沙漠地带，热气蒸腾，令人干渴难奈，这种情况叫尔炎，用尔炎来形容众生的心识状态像火在煎熬。怎么样才能清净，怎么样能够得到安宁，怎么样离苦得乐啊？问的这些问题。

**诸智有几种，几戒众生性。**

我们一般说智慧有世间的智慧、有出世间的智慧。世间的智慧又有上智、中智、下智，出世间的智慧有声闻的智慧、缘觉的智慧，还有菩萨的智慧和佛的智慧，当然以佛的智慧为最高了。菩萨通过修九种禅定得九种智慧。声闻和缘觉通过修四谛和十二因缘，由四谛证得四类智慧，苦智、集智、灭智、道智。佛主要是两种智慧，根本智和后得智，根本智是无所得，后得智是无尽得，也就是无所不得。大慧菩萨问“诸智有几种”，实际上是问佛的智慧有多少种。

“几戒众生性”，“几戒”就是问戒有多少种，众生的种性有多少种，问两个问题。

世界上所有宗教都有他的戒律。基督教有基督教的戒，道教有道教的戒，佛教有佛教戒，外道有外道的戒。外道的戒还有狗戒、鸡戒、牛戒，等等。戒有很多种。佛教的戒，根据众生的根机不同，也分种种不同的戒，有出家戒，有在家戒，有小乘的戒，有大乘的戒，有显教的戒，有密教的戒。一般来说小乘的戒以五戒为根本，大乘的戒，包括菩萨戒、三昧耶戒都是以菩提心为根本。这是问的戒。

“众生性”，是问种性。前面讲了，有声闻、缘觉和菩萨的种性，也有不定的种性，就是能不能成佛不一定的种性，还有其他各种的种性。所谓一阐提种性，就是断了善根的人，没有善根了，怎

么成佛啊，当然了，如果碰到佛的加持，或者遇到殊胜的因缘，使他能够发出善根，还是能成佛。说种性的问题也有很多种类，所以大慧菩萨问戒、问种性有多少种。

**（3）问种种施设**

到这里为止，上面一段问的是见地。头一段大慧问心识，第二段问见地，下面一段是问的施设，先问世间的施设，又问出世间的施设。

**谁生诸宝性，摩尼真珠等。谁生诸语言，众生种种性。**

这就是问世间的工巧明。这些真珠宝贝是哪里来的。

“谁生诸语言”，就是问我们人间这些众生他们的语言是怎么来的，语言怎么产生的。在世间法来讲，语言的起源这也是一门学问呢。你看我们世界上有多少种语言哪，光是中国话就分好多种，有普通话，也有各地方言，有古代的语言，有现代的语言，这些语言用文字来表现。

文字又是从哪里来的？我们中国的文字，传说是仓颉发明的，据说他发明文字的时候，鬼神都哭起来了，因为文字的力量实在太大了。世界上信息的传播主要靠两种载体：一种是声音，也就是语言；一种是形象，也就是文字。所以传播信息一个是语言，一个是文字。为什么大慧菩萨要问语言，因为语言文字怎么来的跟八识有关系。

“众生种种性”。众生的种性也有种种差别，我前面讲了，有声闻、缘觉和佛种性，以及不定种性等等。

**明处及伎术，谁之所显示。**

“明”指的是五明，分两部分，一部分是内明，一部分是外明。内明指的佛法；外明指的是世间法的表现，四个大的世间法：因明、声明、医方明、工巧明。菩萨度众生，不但自己懂得佛法内明，而且要学外明，要学五明才能度众生，所以菩萨求法在什么地方求啊，在五明去求。“伎术”是由五明产生的，有明了以后方产生伎术。现在我们的科学技术日新月异，越来越发达，我们提出科教兴国嘛，在科技上努力创新才能使我们在世界上立于不败之地。

大慧菩萨问五明和伎术“谁之所显示”，怎么样表现出来的。因为五明也好，伎术也好，说到底都是阿赖耶识的变现。

**伽陀有几种，长颂及短颂。**

释迦牟尼说法，广集五乘三界九地，涵盖世出世法，因为佛说法说得多说得广，为了避免时间久了遗忘遗失，就要“伽陀”，“伽陀”的意思就是讽颂、偈颂。讽颂、偈颂就是有韵味地念诵偈语，便于记忆。在古印度对于历史没有文字记载，都是口耳相传，所以用讽颂。把佛说的法用短句来体现，叫伽陀，然后又可以把它拉长来讲长颂，还可以再回头来总结前面的经文叫重颂。所以伽陀、长颂、短颂都是把佛说的法记录下来结集成经文的形式。大慧菩萨问这些经文的形式有多少种。

**成为有几种，云何名为论。**

在唐译本里把这句话译为：“道理几不同，解释几差别。”就是说有很多不同的道理，又有各种不同的解释。释迦牟尼佛说法，说般若，说中观，说如来藏，道理有多种，解释又有不同。这是一

种说法。另外一种说法，把“成为有几种”的“成”解释为圆成实性，圆成实性实际上就是讲真如，问真如有几种。但是前面已经问过“如实有几种”了，所以还是前一种（唐译）的说法比较确切。

**云何生饮食，及生诸爱欲。**

这里就讲饮食男女问题了。为什么众生在人世间有饮食，还有爱欲这些事情。我们在世法上像孔夫子讲的那样：饮食男女，人之大欲存焉。孔夫子、孟夫子还说过：食色性也。一个吃饭，一个男女，性也，是人的本性。这些虽然是世间法的说法，但实际上是很有道理的，你看人的生活，人的存在，人的根本问题主要是这两大问题，一个饮食问题，一个男女问题。要有饮食才能维持生命，个体才能得以存在；要有男女才能传宗接代，人类群体才能得以繁衍。人生主要就是这两大问题，出家就是解决这个问题，真正从根本上解决饮食问题，解决男女问题，所以才有出家修行啊。佛教讲的很多种法门无非是教人了生死，了什么生死呀，就生来讲，一个饮食，一个男女，这个问题不解决怎么了生呢？生都不能了，你怎么能脱死啊？所以大慧菩萨问的是大问题。

现在讲饮食文化，其实佛教对饮食问题研究得很深。广义来讲，佛教讲有九种食，眼食色，耳食声，鼻食香，舌食味，身食触，意识食法，眼耳鼻舌身意——色声香味触法，每一个感觉器官它都吃东西。如果讲人类跟世界的关系，就是一个字——吃，你吃我，我吃你，当然不是说“人吃人”，而是讲我呼你吸，你吸我呼，同呼吸共命运，互相接纳，互相吸收，互相融合，都是吃的关系，所以这个饮食问题大呢。特别是意识的食，我们常讲的精神食粮嘛，包括书刊、文学艺术作品等等，影响着我们的意识，一些不健康的书、邪书，使人意识不清净，吃了这样的精神粮食，污染大得很。像李

洪志的那些胡说八道，你要是吃进去了，会死人哪！

所以饮食是人的根本问题，人就靠饮食长养六根，长养身体，我们的八识就靠饮食来养啊，没有饮食就没有身体，没有身体哪里来的八识呀。佛教是很讲究饮食的，但不是像世间法那样专门讲究什么味道的呀，什么湘菜、川菜、粤菜呀，佛教认为饮食跟修行的关系很大。

大家都知道释迦牟尼佛曾经学过很多外道的东西，学到后来身体疲惫不堪，没有得到正法，最后还是靠牧牛女送牛奶给他吃，他吃了以后身体恢复过来了，然后在菩提树下发誓，不成正觉不起于坐，最后大彻大悟。可见饮食重要，释迦牟尼佛得道不能离了饮食。所以佛教不认为饮食是不善法，但是要懂得怎么样正确对待饮食。我们人生活主要是三方面，一是饮食，一是呼吸，一是睡眠，饮食养精，呼吸养气，睡眠养神。所以饮食很重要，修行是很讲究饮食的，只有佛家真正懂得饮食，佛家的饮食观最重要的两句话：一句“过午不食”，一句“禅悦为食”。这在咱们柏林寺都看得到的，斋堂上有“禅悦”两个字，你们也有好多人修行过午不食，这是有很深的道理的，人和天要同步，人身体的血液循环跟地球自转的循环要协调一致。过午不食，因为午是心血来潮的时候，不利于修定。

这个过午不食叫做“斋”，什么叫吃斋呀？吃斋就是过午不食，这叫斋法。不吃肉不吃荤那叫素食，不是斋食，现在世上常常误会了，一说“我是吃斋的”，就当做不吃肉不吃荤，那不是斋食，是素食。真正修过午不食是不容易的，你们大家好多是过来人，过了中午不吃饭啦，第一天忍得住，第三天到了晚半晌儿肚子咕咕咕，肚子空了，胃里没有东西消化，没东西消化，胃就摩动，胃和胃之间就摩擦，摩擦就生热，热就上火，那就是饥火。过去闹饥荒，饥民饿得发慌，饥火一露脾气就来了，像饿鬼一样，所以人一饿什么事都干得出来。所以饮食问题很大，跟修行修定都很有关系。

“爱欲”就是男女问题，这也是大问题，为什么修行要出家，就是要解决男女问题。不结婚只是个形式，真正要解决男女问题一定要修禅定，不然的话你虽然是出了家，你心里爱欲的念不能断，看到异性还是爱慕，还是解决不了，解决这个问题也只有佛法才能解决，世俗上解决不了。儒家是讲伦理嘛，用伦理来解决这些问题。性的问题是个大问题，世法上没办法解决，社会越发展，性的问题暴露得越多。所以大慧菩萨问的都是些根本问题。

**云何名为王，转轮及小王。**

为什么世界在政治上有王，还有转轮王，金银铜铁嘛，金轮王、银轮王、铜轮王、铁轮王，铁轮王是一个天下，铜轮王两天下，银轮王三个天下，金轮王是四个天下，在印度是这么传说的。金轮王有七宝，凭金轮宝可以升到忉利天，会见忉利天王，就是转轮圣王嘛，他正法治世，有这个福报。这是佛教的传说。这是讲王，现在我们在政治上都看得很清楚了，大国有大国的王，小国有小国的王，当然现在不是君主专制了，但是有总统，有大国的总统，有小国的总统。这里也就是问在政治上怎么样有领导人物，怎么样分出这么多阶层出来。

**云何守护国，诸天有几种。**

“云何守护国”，欲界有六个天，最靠近人间的天是四天王天，东南西北各有一个天王。这四天王常常在人间巡行，按照忉利天主的命令巡察人间善恶这些事情，如果这个人行善，供奉忉利天主，就被四天王保护，这就叫守护国。忉利天就是道教和民间信仰的玉皇大帝，四天王把巡视的善恶的情况禀告给忉利天主，

比如某某人做了很多的好事，天主就高兴，做好事的人越多，天众也就一天天兴盛起来，人天是相应的，如果做坏事的人多，那修罗就多了。

“诸天有几种”。一种说法，是我们知道的，欲界、色界、无色界各有多少天，一共有多少天，名相我就不多说了，这是一种说法。另外一种简约的说，天有两种：一个是天，一个是修罗。有德的天叫天，没有德的天叫修罗。

前面讲了阿修罗寄生在五道里，天里也有他一份，他经常跟其他的天打仗。阿修罗他有个好处，他喜欢布施，但有时候布施了以后又后悔，唉呀不该布施的。因此阿修罗喜怒无常，高兴了赏你几个，但又容易后悔。本来阿修罗最喜欢喝酒的，但是在天里没有酒喝，所以天上的阿修罗又叫“无酒”。但是阿修罗毕竟还是布施了，因为布施他有福报，所以是天，不过是叫无德天、无酒天，因为他道德有亏，所以也叫非天。这是讲天道里的修罗。

**云何名为地，星宿及日月。**

这个就比较容易懂了。什么叫做“地”，一是指我们物质世界的大地，地球；二是菩萨修行的地位，但前面已经问过了。所以这个地方应该解释为物质世界的地。什么叫地呀，什么叫星宿啊，日月怎么运行哪？这里大慧菩萨实际是问佛的天文学。太阳系有九大行星、二十八宿，银河系有大量的星，还有流星、卫星等等不同的天体吧，因为菩萨修行要懂五明，五明就包括天文学，所以大慧菩萨这样问。

这两段是问的世间的施设，下面问的是出世间的施设。

**解脱修行者，是各有几种。弟子有几种，云何阿阇黎。**

“解脱修行者，是各有几种”。就是问修行的人有多少种。真正的解脱修行者有几种啊？有三种嘛，声闻、缘觉、菩萨，这是真正的解脱修行者，就这三种，那么其他的呢，虽然没有到那个境界，但也是修行者，不过是学习修行者，还达不到解脱修行者，那么他只能算是弟子。所以接着问“弟子有几种”呢，不讲解脱修行证果吧，一般的有善根有信仰的，想来修、想来学的人，那还是很多的，四众弟子嘛，出家的比丘、比丘尼，在家的优婆塞、优婆夷。

“云何阿阇黎”，“阿阇黎”是梵文，翻译过来是善知识，我们中国叫师父，能够传法、教授的师父。密教把阿阇黎作为特尊，金刚上师。现在讲的三句话：人身难得，佛法难闻，善知识难求。阿阇黎难求，但是冒充阿阇黎的不少，什么清海无上师，什么卢胜彦，还有李洪志，这都是冒充阿阇黎的。

**佛复有几种，复有几种生。**

“佛复有几种”，这是问佛的三身了。佛有几种啊？有三种嘛，就是讲佛有三身吧，法身、化身、应身，或者讲法身、报身、应化身。一般讲佛身，有的讲三种佛身，有的讲四种佛身，有的讲五种佛身，有的讲八种佛身，有的讲十种佛身。密教里讲的佛身跟显教讲的也不一样，有自性轮身、正法轮身、教令轮身、等流身。显教一般就讲三身。

佛的应化身就是应化而来应化而去嘛，随缘得度吧。佛的报身，像我们讲的卢舍那佛就是报身佛，庄严的报身啊，三十二相八十种好，现在卢舍那佛还在色究竟天说法，色界最高的一层叫色究竟天。菩萨修行到一定的程度，就可以到色究竟天去见卢舍那佛，一般情况菩萨要修到三地，才可以到色究竟天见卢舍那佛。

三地以前见不到报身佛，只能见到化身佛。应化佛现在我们讲的释迦牟尼佛不在了，其实有时候有些佛来应化你呀，在你面前你都不晓得，看不到，不知道，他是应化嘛，他不是佛像那样，不是庄严的报身佛的样子。法身就是如来藏，常乐我净嘛，所以法身佛无相，但是法界体性啊，他又体现在方方面面，方方面面都可以说是法身佛的体现。

“复有几种生”，就是问有情有几种生，实际上前面已经说了，三有四生嘛，三有就是欲界有、色界有、无色界有，四生就是胎生、卵生、湿生、化生。

**魔及诸异学，彼各有几种。**

这是问魔跟外道各有多少种。魔的梵文是“末罗”，意思是能害，害人害事，害善法害功德呀，都叫魔。魔的分类也有不同，有四种魔，五种魔，九种魔。四种魔：鬼神魔、烦恼魔、阴魔、死魔。像《愣严经》讲五蕴都有魔嘛。

“异学”就是外道。外道就多得很，释迦牟尼佛在世的时候，当时古印度就有所谓的六十二见、九十六见，就是六十二种外道、九十六种外道。

这个魔里最厉害的魔叫常随魔，是俱生魔，从你生下来就跟着你。天魔、地魔、鬼神魔、阴魔、死魔都还有办法来对付，对这个常随魔就难了，老跟着你，我们每个人都有个常随魔，只要你没成佛就有魔。跟着你的魔在哪里呀，跟着你到什么程度啊？你吃饭他吃饭，你穿衣他穿衣，你屙屎他屙屎，你怎么做他怎么做，你想什么他也想什么，形影不离，一刻都不离开你，这个魔就厉害了，你们看不看得到啊？看不到吧，其实也可以看到，怎么看法呢？大太阳底下，你站在那里，你的影子就是你的常随魔，你试试看，你怎

么做那个影子也怎么做，他跟你演皮影戏，那就是你的常随魔。道家讲“真人无影”，就是讲得道的人没有影子，就是说没有常随魔了，所以这句话是有道理的，真人是无影。当然了，佛法也有怎么样降常随魔，后面要讲这个常随魔跟如来藏也有关系。所谓常随魔啊——这是我的说法——就是你的常随如来藏。

**自性及与心，彼复各几种。**

就是问自性和心有几种。自性跟心，佛法是讲的，不但是佛法内明里讲，而且这些异学外道也讲，世间法也讲自性、也讲心，但是讲得不完整、不正确，或者是邪说，有很多种，这牵涉到我们学科的分类问题。

**云何施设量，唯愿最胜说。**

“施设量”就是讲现量的施设。因为法的现量是没有招没有式的，是心行处灭的，只能够证，真正讲现量就是如来藏。

这一段是大慧菩萨问的出世间的施设，出世间的施设我们也可以说是清净的施设。

“云何施设量”，因为法相唯识根据因明学讲现量、比量、非量。真实的是现量，类比的是比量，不真实的是非量。像遍计所执性一般讲的是非量，依他起性一般讲的是比量，圆成实性一般讲的是现量。现量就是“施设量”，问什么是施设量。“唯愿最胜说”，希望佛来说。

**云何空风云。云何念聪明。云何为林树，云何为蔓草。云何象马鹿，云何而捕取。**

这个比较容易懂了。“云何空风云”，“空”是虚空，就是问虚空、风和云它们的体性是什么，怎么会有的。

“云何念聪明”，为什么众生的心念有时候很聪明。什么叫聪明，耳聪目明，耳朵听得清楚，眼睛看得明白。

“云何为林树，云何为蔓草。”在自然界为什么有树林，为什么有蔓草。

“云何象马鹿”，树林蔓草是植物，这又问为什么有象、马、鹿这些动物。

“云何而捕取”。为什么这些象、马、鹿被人们猎取。抓住象、马来骑，抓住鹿来杀了吃肉，这都是业力的表现嘛。

**云何为卑陋，何因而卑陋。云何六节摄。云何一阐提。男女及不男，斯皆云何生。**

这六个偈子，实际上是问因果。“云何为卑陋，何因为卑陋。”为什么同样生在人间，有些人富贵，有些人卑贱，有些人相貌堂堂，有些人形容丑陋，甚至有残疾，六根不全。他问为什么会有这些差别，有的人命运不好，潦倒一生，总为衣食奔忙，有的人呢，坐享其成，根本不劳动，还荣华富贵，这些总有因果嘛，是什么因果呢，大慧菩萨在问。

“云何六节摄”，什么叫六节摄。古时候印度把一年分为两大季，一是雨季，一是旱季，每季分三节，一节两月，一年十二个月，一共六节。六节也可以叫做六时，一年分为六个时期。这是问气象。

“云何一阐提”，“一阐提”就是断了善根的人，一般这样的人毁大乘法，毁佛、毁法、毁僧，他不能够到涅槃，他不长养善根他就不能够成佛。

“男女及不男，斯皆云何生。”欲界里分男女两种性，色界就不分了。问为什么有男女，还有“不男”。“不男”就是男不男女不女的，又有男性又有女性特征的阴阳人。过去还有“黄门”（没有生殖能力），中国还有特殊的封建制度现象——太监。问这些是怎么生的怎么来的。

上面这一段问的是有情世间的施设。我讲了世间的施设、出世间的施设，这是有情世间的施设，都是讲的动植物和人，人里面男呀女呀，丑陋不丑陋，心念聪明不聪明等等。下面又是一问了。

**云何修行退，云何修行生。禅师以何法，建立何等人。**

“云何修行退”，我们常常讲修行有三不退嘛，位不退、行不退、念不退，我们前面不是讲了学佛分阶段吗，有十信位、十住位、十回向位、十地位，要到十住位的第六住位的时候才能有这个三不退，否则你没有到十住位的第六住，那你总是有退。所以大慧菩萨问为什么修行有退步啊，学好了又退下来了。

“云何修行生”。就是问怎么样修学佛法才能够出现功德智慧，甚至于出现佛的境界。

“禅师以何法，建立何等人。”禅师用什么方法来教人。这句话在另外的译本里翻译为“瑜伽师有几种，令能居其中。”这里的“禅师”不是单指禅宗的禅师，而是指对戒定慧解脱道有修行的人、有证得的人，这就叫瑜伽师，也叫禅师。这里问瑜伽师有哪几个层次。《瑜伽师地论》把瑜伽的行门分为十七地，就跟菩萨分为十地一样，所以瑜伽师有几种啊，有十七种，每一地的瑜伽师他的境界就不同。前面讲了，这里也是的，要学佛找善知识不容易。

**众生生诸趣，何相何像类。**

这里问三界有情的四生、二十五有为什么都有相貌的差别。“众生生诸趣”，就是地狱、饿鬼、畜生、人、天，他们的相貌都不同，比如说卵生的有飞鸟，湿生的有鱼类，还有湿生的蜻蜓，胎生的有人类也有畜生。“何相何像类”，为什么有这么多的种类。

**云何为财富，何因致财富。**

“云何为财富，”什么叫做财富？一般都讲金银宝贝呀，房地产哪，这是财富，但是实际上呢，因为时间空间和历史的变迁，这个财富的概念也就不同，比如说到现在了，什么是财富啊？知识产权，知识经济，知识也是财富了，过去不把知识当财富，只是把硬件的东西当做财富，软件不当财富，现在概念不同了。又比如信用也是财富，证券方面的东西都是信用嘛。

“何因致财富”，什么原因才能发财致富。这个问题由大慧菩萨问就不一样了，何因致财富，不是说大慧菩萨要发财做生意问佛，释迦牟尼佛也不会讲做生意。因为什么呢，财富实际上都从心上来，我们说一切唯心，万法唯识嘛，财富也是一样的，也是从心上来。只有对于心能够修行、能够透彻、能够证悟的，他才是最有财富的了。所以财富不光是讲金银财宝。

致财富的原因，心地不同，因地不同，果报也就不同，有的财富也就不一样。修福报嘛，财富属于福报。福报实际上有两种：一种是世间的福报，我们叫洪福；一种叫出世间的福报，我们叫清福。我们现在经常说享清福，年纪大了退休了，在家享清福，其实那个还不是真正的清福。清福是出家人的福报，是清净的，跟世间的洪福不一样，但是二者是有联系的，洪福可以转为清福，清福也可以转为洪福，都是心的变现。

**云何为释种，何因有释种，云何甘蔗种，无上尊愿说。**

这就是问释迦牟尼佛本身在世间示现的因缘。

“云何为释种，何因有释种”，什么是释迦牟尼佛的种姓，为什么会示现人间八相成道、三转法轮呢？因为释迦牟尼佛到人间来是为一大事因缘而来，就是为救度娑婆世界的众生，使众生都能够了生死，是为这一大事因缘而来。

释迦牟尼佛是净饭王的太子，净饭王姓什么呢？是以甘蔗为姓。所以问“云何甘蔗种”，释迦是一个族，甘蔗是一个姓。问佛到世间来为什么生在释迦族、为什么姓甘蔗。“无上尊愿说”，希望无上至尊的佛跟我说。

**云何长苦仙，彼云何教授。**

“长苦仙”就是苦行仙，修苦行的，苦行外道。这种外道认为世间只有修苦行才能解脱，因而去修种种苦行以求解脱，这是一种邪见。比如很残酷地对待自己，不吃不睡等等，还有一些戒律，都是些违反人性的行为。大慧菩萨问怎么会有这种苦行外道。因为释迦牟尼佛在世的时候，对这些外道都做了批判。

“彼云何教授”，问这些苦行仙用什么去教人。

**如来云何于，一切时刹现，种种名色类，最胜子围绕。**

就是问为什么十方刹土诸佛在十方无量世界常常现应化身，为什么十方诸佛的庄严报身有诸地上的菩萨围绕他。“种种名色类”，佛说种种物质的和精神的法门。

**云何不食肉，云何制断肉。食肉诸种类，何因故食肉。**

“云何不食肉”，为什么不吃肉。“云何制断肉”，为什么佛教的戒律要断肉。

“食肉诸种类”，食肉的众生有很多，肉食动物，像狮子，豺狼虎豹等等都是吃肉的，它们有多少种类。“何因故食肉”，它们为什么要吃肉。问的都是因果问题呀，为什么有吃的有被吃的。

上面都是讲修行和修行的果报，下面是问世间的诸相。

**云何日月形，须弥及莲华，师子胜相刹，侧住覆世界，如因陀罗网，或悉诸珍宝，箜篌细腰鼓，状种种诸华，或离日月光，如是等无量。**

就是问世界上有种种差别，为什么有日有月。佛家讲的世界有须弥山，我们这个银河系在整个宇宙中好像大海的一个浮泡一样，因为世界是无量的。其中的一个世界叫莲华藏世界，莲华藏世界的中央是香水海，海中出大莲花，里面有二十重不可说微尘数世界。日月、须弥山、莲华藏这些都是讲世界不同的形状。

“师子胜相刹”到“状种种诸华”。因为须弥山和莲华藏的形状有的像狮子；有的像宫殿；有的是“侧住”，旁边靠得住；有的是上面盖住，覆盖；有散诸光明像珍宝的；有像乐器箜篌和细腰鼓形的，等等，“如因陀罗网”，像帝释天就是因陀罗网，网上的宝珠可以映现所有的东西，又在其它宝珠上显现，重重无尽，“状种种诸华”。

“或离日月光”，或者有的星体空间没有太阳、月亮。

“如是等无量”，这些无量无边的世界的种种形状是怎么形成

的。这一段就是问世间诸相。

**（4）问三宝**

下面一段是问佛法僧三宝，文字比较容易看懂了。

**云何为化佛，云何报生佛，云何如如佛，云何智慧佛。**

什么叫做化佛，就是应化而来的佛身；什么叫报生佛，就是功德修成的庄严身，像阿弥陀佛就是报身佛；什么是如如佛，就是法身佛。智慧佛，讲法身的法门就是智慧嘛。

**云何于欲界，不成等正觉；何故色究竟，离欲得菩提。**

这句问的意思是，为什么不能在欲界的境界里成佛。并不是说我们人在欲界里不能成佛，而是说心要离开欲界。因为最后身成菩萨成佛都是在人间，但是他不以人间的境界成佛，他必须是身住欲界中，但是心一定要修到四禅以上的色究竟天的境界才能够成佛道。这个要弄清楚，也不是说他要上升到色究竟天才能成佛，释迦牟尼佛是在菩提树下成佛的，但是他心的境界是到了色究竟天的境界，要离开欲界的境界才能够证得菩提。

**善逝般涅槃，谁当持正法；天师住久如，正法几时住。**

这四句是问释迦牟尼佛涅槃之后，由谁来主持正法。“善逝”指的是佛，是佛的十个称号里的一个。我们常常讲死就是逝世嘛，死是拉不倒的呀，你不晓得怎么生，你也不晓得怎么死，佛教讲死要善逝！要会死。我们这些人可能都是不会死的，你不晓得怎么死啊！只有佛才能晓得怎么死，所以叫善逝。

“天师住久如，正法几时住。”“天师”就是天人师，也是佛的一个称号。问佛住世间究竟住多久，正法在世间又能够住多长。因为现象界当中的现象（法）它都有生灭的，所以问久暂，问世尊您老人家涅槃以后，谁来主持正法呀，正法住持多久啊，现在讲正法：像法、末法各有多少年，又有不同的解释。

**悉檀及与见，各复有几种。毗尼比丘分，云何何因缘。**

“悉檀”是印度的词语，翻译过来的意思是宗义，也就是主旨、要旨，还有成就法门的意思。佛法度众生有四种主要宗旨，叫四悉檀，即世界悉檀、为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀。世界悉檀是讲成、住、坏、空，讲世间法缘起的道理；为人悉檀是教人怎么样修行的；对治悉檀是针对众生不同的根机说不同的法门；第一义悉檀是说究竟了义的佛法。

“悉檀及与见，各复有几种。”就是问佛说的法门有多少种。“及与见”，这个“见”是指的各种邪见，问有多少种，有的说三种邪见，有的说五种邪见，还有的说六十二种、九十六种外道邪见的。

“毗尼比丘分，云何何因缘”。在家人有男女众，出家人也有毗尼、比丘，“毗尼比丘分”就是讲两者的戒律不同，都受具足戒，但比丘尼和比丘戒的条文不一样。所以就问戒为什么不同。不光是比丘尼戒比丘戒，还有小乘戒大乘戒，显教戒密教戒，都各有不同。“云何何因缘”，问为什么不同，实际上是问佛教的戒律是什么因缘制定的。

**彼诸最胜子，缘觉及声闻，何因百变易，云何百无受。**

这是讲缘觉、声闻这些最有修行的人，他们为什么能够懂得这

些佛法，能够了解八识、三自性这些法门；为什么他们证得的果无觉受。“百变易”就是讲的变易生死，问为什么阿罗汉、大菩萨能够变易生死，不受后有。

**云何世俗通，云何出世间。云何为七地，唯愿为演说。**

什么叫做“世俗通”，通世间法；什么叫出世间法。什么叫菩萨的七地，希望佛来说。

**僧伽有几种，云何为坏僧。云何医方论，是复何因缘。**

问出家人，僧宝有几种；什么是“坏僧”，不好的出家人。什么是医方明、医方论。

“坏僧”的“坏”还可以做动词来解，那么“坏僧”就是指危害僧伽的行为。比如说，出家人按佛制大家在一起修行，就成了僧团。按声闻道来修行，这是声闻的僧伽集团，如果按菩萨道来修行，这是菩萨道的僧团。声闻的僧团一般都是出家人，没有在家人，菩萨修行的集团可以有出家人，也可以有在家人。就僧团里的个人来说，我们有几种称法，有真实僧，也有修行不好的，讲经讲不了，说法说不了的，叫哑羊僧。在僧团里修行，因为修行的境界各自不同，你不了解的事情不要信口开河，不要在里挑拔是非，不要在里面横加指责、背后说三道四，这是有违戒律的，是坏僧。听到一些出家人的不良行为，自己又不了解清楚，就到处传播，这都是坏僧。还有，你供养僧人过度，使一些僧人有钱财了不修行了，这也叫坏僧。至于用金钱用美女诱惑僧人不修行的那更是坏僧。还有我们现在恭维某某为金刚上师、大师，吹捧得一塌糊涂，但是实际这人没有那样的修行，这也是坏僧。夸大宣传，把他捧得很高，他自己慢

心增长，自以为是，甚至不修行了，这都是坏僧，破坏僧团。在僧团的内部来破坏僧团更可怕，附佛外道嘛。在家人不应该来破坏僧人的事情，僧人自己更不应该破坏僧团的事情。

这上面问的是佛法僧三宝，下面总体上又问一下世间出世间的施设：

**何故大牟尼，唱说如是言，迦叶拘留孙，拘那含是我。**

就是问为什么您释迦牟尼说，过去佛成佛之后，现在的佛就是您了。贤劫千佛依次是拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛，为什么这样说，大慧菩萨问。

**何故说断常，及与我无我。何不一切时，演说真实义，而复为众生，分别说心量。**

您为什么说断说常，又说我又说无我。为什么不在一切时间里都讲第一谛，都讲真实义。为什么对不同的众生说不同的心量。

**何因男女林，诃梨阿摩勒；鸡罗及铁围，金刚等诸山；无量宝庄严，仙闼婆充满。**

什么原因成了“男女林”，“男女林”就是尸陀林，就是放男女尸首的树林。“诃梨”和“阿摩勒”都是一种果子，“诃梨”叫诃子，也叫藏青果；“阿摩勒”是无垢果，就是我们现在讲的芒果。

问为什么有男女的尸陀林，为什么有芒果，为什么有鸡罗山、铁围山和金刚山等等。而且这些山有些是用无量宝庄严起来的，充满了“仙闼婆”，还在奏音乐。

“仙闼婆”是奏音乐的神。现在我们讲美声唱法、通俗唱法，你要真正唱得好，要跟仙闼婆学。我们唱赞念诵的这个声音啊，是一个很大的法门，平常我们说话你可以观想你舌头上有一朵莲花，莲花上面有一个最会叫的鸟——迦陵频鸟，你这个话的声音是从莲花上面的迦陵频鸟说出来的，一直观想，你这个声音就不同。我曾经跟一个搞音乐的人说了一说，他一试，唱起来果然不一样（众笑）。这是仙闼婆的方法。

大慧菩萨的问题到这里就问完了。我们看大慧菩萨代表众生问了一大堆问题，问了种种心识，问了种种见地，问了种种世间的施设，也问了出世间的种种施设，最后问了三宝。

## （三）世尊问答

问完了以后，这个结集经典的人就加了一句话：

**无上世间解，闻彼所说偈。**

“无上世间解”是指佛，无上士、世间解都是佛的称号嘛。“闻彼所说偈”，听到大慧菩萨所问的偈语。这句话是结集经的人讲的，既不是大慧问的话，也不是佛说的话。

下面一句是佛说的，佛在听了大慧菩萨的问题以后，开始总地说了一句话：

**大乘诸度门，诸佛心第一。**

就是大乘所有的这些修行法门——究竟到彼岸的法门，诸佛心第一，以佛的心地法门为第一。大乘所有的法门里头，以佛心地的

法门为第一。这句话很重要，因为整个的经，这一品就叫做“佛语心品”嘛，而且《楞伽经》讲的就是心的问题。

为什么讲佛的心地法门为第一呢？就是证入了如来藏，心识不受污染。前面我讲经的主旨的时候讲了心识的三种状态嘛，自然而然不受污染的叫不空如来藏，用修行的办法除掉污染的叫空如来藏，受了污染的叫阿赖耶识。不空如来藏自然而然，没有什么修行不修行的，无修无证的，但是空如来藏就要修行，把受了污染的东西空掉，所以修行法门以如来藏心识不受污染为最主要。所以要问整个《楞伽经》的宗旨是什么，那就是：“大乘诸度门，诸佛心第一”。

接着释迦牟尼佛就赞叹大慧菩萨：

**善哉善哉问，大慧善谛听，我今当次第，如汝所问说。**

佛讲，你问得好问得好，大慧你要认真地听啊，我现在有次序地回答你的问题。“如汝所问说”，像你所问的那样回答你。下面就是世尊答问，回答大慧菩萨的问题。

**1．牒计所问**

释迦牟尼佛在答复大慧菩萨的时候，首先把大慧菩萨的问题给归纳了一下，然后又回过头来反问大慧菩萨。这就是说，释迦牟尼佛在答复他的时候，是以问为答，而且不光是以问为答，还是反问为答，把他所问的反过来又问他，作为答复。你们看看，释迦牟尼佛好像在说，你问我啊，我还问你呢！（众笑）所以是以问为答、反问为答，这种形式叫牒计所问嘛。但反问为答也不是完全照着大慧问的次序。

所以看下面的问题，你回过头来跟上面大慧菩萨问的问题对比一下，你就清楚明白了。所以现在讲这些问题的时候我们就不多啰

嗦了，因为前面大慧问的时候我们讲的意思已经差不多了，现在佛回过头来问还是那些意思，我们提一下就行了。佛讲：

**生及与不生，涅槃空刹那，趣至无自性，佛诸波罗蜜。**
**佛子与声闻，缘觉诸外道；及与无色行，如是种种事。**
**须弥巨海山，洲渚刹土地，星宿及日月，外道天修罗。**
**解脱自在通，力禅三摩提，灭及如意足，觉支及道品。**
**诸禅定无量，诸阴身往来，正受灭尽定，三昧起心说。**
**心意及与识，无我法有五，自性想所想，及与现二见。**
**乘及诸种姓，金银摩尼等，一阐提大种，荒乱及一佛。**
**智尔炎得向，众生有无有。象马诸禽兽，云何而捕取。**
**譬因成悉檀，及与作所作。丛林迷惑通，心量不现有。**
**诸地不相至，百变百无受。医方工巧论，伎术诸明处。**

这些上面都提到过了，生灭呀，不生不灭啊，涅槃、虚空、刹那等等。“趣至无自性”，这些说法无非都是生灭法，都是无自性的。而且说这些法也无非是要使你能够内证诸法空无自性的境界、如来藏的境界，脱离这些污染。

佛讲，你问了佛的六度法门。你问了佛子，各种学佛的人，声闻和缘觉。你还问了一些外道。“及与无色行”，还问了修无色定的人，问了“如是种种事”，这都是上面大慧菩萨问了的。你还问了“须弥巨海山，洲渚刹土地”。你还问了天上的“星宿及日月”，你还问了外道、天、修罗。你还问了修行的方法，“解脱自在通，力禅三摩提”，“三摩提”是修定嘛。你问了“灭及如意足，觉支及道品”，四如意足、七觉支、三十七道品。你还问了“诸禅定无量”，这些禅定的无量的境界。你还问了“诸阴身往来”，就是众生在生前死后，他的中阴身去后来先，生死轮

回嘛。你还问了四禅以上正受的灭尽定，住三昧定中起心说法，这些你都问了。

你还问了什么呢，噢，你还问了“心意及与识”，还有“无我法有五”，大慧前面不是问了“五法”吗。你还问了自性、想和所想，“及与现二见”，就是能见所见、断见常见，这些问题大慧菩萨前面都问了。

还问了什么些呢，“乘及诸种姓”，你问了种族、种姓，一乘二乘三乘。你还问了“金银摩尼等”这些东西，财富是什么，及以财富是怎么来的。你还问了一阐提，断了善根的人。还有“荒乱及一佛”，就是国土乱嘛，以及一乘的佛道，你都问了。还有“智尔炎得向”，“尔炎”我们讲了，是所知障。你还问了“众生有无有”，等等。你还问了“象马诸禽兽，云何而捕取”，前面不是问了象马鹿吗，为什么人们去打猎呀。你还问了打譬语成悉檀，悉檀就是讲正法的法门。“及以作所作，……医方工巧论，伎术诸明处。”问了医方明，问了五明嘛。

上面这些话都是释迦牟尼佛回答大慧菩萨说的，你不是问的这些问题吗，你问我，我再问你，反问作为回答。这是什么意思呢？对释迦牟尼佛这样的回答，过去有好多人做了很多解释，这样那样，佛为什么这么回答，结果越解释越复杂，越解释越搞不清楚。实际上我们拿平常心来看呢，就等于释迦牟尼佛跟人谈家常、说话一样，本来释迦牟尼佛开始就说了：“今皆恣所问”，随便你问什么问题。因为佛说了这个话，大慧菩萨听了佛这样说，那么好，我的问题一大堆，代表众生这么问那么问，方方面面问了很多，问了以后，释迦牟尼佛说，好啊，你问了这么多问题呀，好，我也回答你，你不是问的这些问题吗？佛就又把大慧所问的这一大堆问题又重复归纳了一遍，当然没有把大慧问的问题全部都说出来，但大致上也说了一遍，你不是问的这些问题吗？唉，

你问得还不够，还有好多问题你没有问，你比如说——下面释迦牟尼佛又说了。前面说的都是大慧问过的，下面说的都是大慧没有问的，释迦牟尼佛提出来又问大慧菩萨：噢，照你这么问问题呀，我再给你问一些问题看。就是释迦牟尼佛反问，你既然问了那些东西，为什么不问这些东西呢？“何故不问此呢？”要知道这是佛在表法啊，那意思是说，你问我的这些问题呀，都是些名词概念，都是心识上的一些妄想！在世法上讲的什么原则呀、什么规律呀等等，这些东西都是相对的，都是心识上所起的一些波浪，对这些东西，都是应该去掉的、空掉的！所以你问我啊，我还问你呢。当然释迦牟尼佛没有这么说：你问这些干吗？而是回过头来反问，这就表法，你不是问这些问题吗？你要问这些问题的话，还多得很呢！我再跟你说。这实际上把大慧提的问题给打回去了。所以释迦牟尼佛并不直接回答大慧，不一个问题一个问题跟他解答。因为他问的这些名词概念，一分别就成了心识的污染。扫除一切名相就是扫除这个污染。心要不受污染嘛。

所以底下释迦牟尼佛讲，你问的问题呀，还有好多你还没有问到呢。下面就是大慧菩萨没有问到的一些问题。释迦牟尼佛说：

**诸山须弥地，巨海日月量。**

诸山、须弥山，四大海洋，日头、月亮，这些前面大慧菩萨都问到了，但是这里问的是它们的“量”，量就是多少、多大、多重，表示长度、容量、重量的单位。所以就是问须弥山有多大呀，太阳、月亮有多大呀，还有它们有多重呀，体积有多大呀等等，这些都可以问嘛。还有：

**下中上众生，身各几微尘。一一刹几尘。弓弓数有几。肘步拘**

**楼舍，半由延由延。**

众生分为下、中、上。下众生：六道里的饿鬼、畜生、地狱；中众生：人、天；上众生：缘觉、声闻、菩萨这些圣贤。这里佛反问大慧，你怎么不问这上中下众生身上各有多少微尘呢？

古印度把空间的最小单位叫极微，七个极微合成一微尘。好像我们现在把物质的最小单位叫基本粒子。这是讲空间。就时间来说，古印度把时间的最小单位叫刹那。一个极微，一个刹那，这是古印度计算时间和空间最小的单位，佛教采用了这个说法。

“一一刹几尘”，问一一国土有多少微尘。

“弓弓数有几”。下面几句都是讲长度的单位。二尺为一肘，四尺为一弓。五百弓为一拘楼舍。十个拘楼舍为一由延（由旬），半由延就是五个拘楼舍。这都是计量单位，长度单位。这里佛就问，一个弓里有多少微尘？以及肘、步、拘楼舍、由延等这些长度里头又有多少微尘？底下佛还要问更微细的称量单位：

**兔毫窗尘虮，羊毛麱麦尘；钵他几麱麦，阿罗麱麦几。**
**独笼那佉梨，勒叉及举利，乃至频婆罗，是各有几数。**

这些都是古印度微细的称量单位，七个微尘是一窗尘，七窗尘等于一兔毛端尘，七兔端尘等于一羊毛端尘，七羊毛端尘等于一牛毛端尘，七牛毛端尘就叫做虮，七虮等于一虱，七虱等于一芥子，七芥子等于一麱麦。释迦佛说，这些你怎么不问呢？

还有“钵他几麱麦，阿罗麱麦几。”“钵他”是容量的单位，一钵他是一升，十钵他叫做一阿罗，十阿罗为一独笼那，十独笼那为一佉梨，十佉梨为一勒叉，十勒叉为一举利，十举利为一频婆罗。

“是各有几数”，是问这些容量里有多少微尘。

佛这么问的意思是，你大慧菩萨问的问题这么多这么细，你怎么不还问细一点呢？人身上有多少微尘？羊毛端上有多少微尘？这些长度、容量里又有多少微尘？你看繁琐不繁琐啊。释迦牟尼佛拿这些东西反问大慧菩萨，言外之意就是，你啰里啰嗦说了那么一大堆问题，都是很繁琐的名词概念，我再回过头来问你，而且比你问得更繁琐。底下接着，佛又问了：

**为有几阿㝹，名舍梨沙婆；几舍梨沙婆，名为一赖提。**
**几赖提摩沙，几摩沙陀那；复几陀那罗，为迦梨沙那；**
**几迦梨沙那，为成一波罗。此等积聚相，几波罗弥楼。**
**是等所应请，何须问余事。**

阿㝹、舍梨沙婆都是很微小的物体。阿雀就是微尘，舍梨沙婆就是芥子，赖提就草子，摩沙就是豆子。

问多少个阿㝹是一舍梨沙婆，多少个舍梨沙婆是一赖提，多少个赖提是一摩沙，一陀那等于几多摩沙。

陀那是重量单位一铢，迦梨沙那是一两。一两等于二十四铢。波罗是一斤。所以佛在问，多少陀那等于一迦梨沙那，多少迦梨沙那等于一波罗。

接着，“此等积聚相，几波罗弥楼。”就是问以此相加、类推，弥楼等于多少波罗？弥楼，有的说就是须弥山；波罗，刚才讲了就是一斤。所以这就是问：须弥山总共有多少斤？你们要是有闲工夫的话去算一算，好在现在有机算机帮忙了（众笑）。“是等所应请，何须问余事。”像这等问题你都要问，你还问什么别的呢？

**声闻辟支佛，佛及最胜子，身各有几数，何故不问此？**

声闻、缘觉，还有佛跟他的弟子们，他们每个人身上有多少微尘，你为什么不问呢？还有：

火焰几阿㝹，风阿㝹复几；根根几阿㝹，毛孔眉毛几。

阿㝹就是微尘。一团火焰有多少微尘？一阵风里又有多少微尘？人的毛孔和眉毛有多少？每一根毛里头又有多少微尘？你为什么不问这些呢？

我们看到释迦牟尼在回答的时候，以问为答，反问为答，一方面先把大慧菩萨问的问题归纳起来反问他，另一方面，又依照大慧的问题推演出了更多的问题，再反问大慧，而且比大慧问的还啰嗦，还繁琐。你问我这些繁琐的问题呀，我现在回过头问你这些更繁琐的问题。这就是佛进一步表法，你问的那些名词概念都是空的，你看我问的这些琐碎问题你又怎么回答，真正修行不排除这些东西是不行的，那都是心识上的污染。

释迦牟尼佛还接着问：

**护财自在王，转轮圣帝王；云何王守护、云何为解脱。广说及句说，如汝之所问。**

这些都容易懂了，我就不多说了。问什么叫转轮圣王，怎么样国土得守护，什么是解脱。

“广说及句说”，推广来说和归纳来说，“如汝之所问”，像你所问的。这几句和下面的又都是大慧问过的问题了。

**众生种种欲，种种诸饮食。云何男女林，金刚坚固山。**

**云何如幻梦，野鹿渴爱譬。云何山天仙，揵闼婆庄严。**

解脱至何所，谁缚谁解脱。云何禅境界，变化及外道。
云何无因作，云何有因作，有因无因作，及非有无因。
云何现已灭，云何净诸觉；云何诸觉转，及转诸所作。
云何断诸想，云何三昧起。破三有者谁，何处为何身。
云何无众生，而说有吾我。云何世俗说，唯愿广分别。
所问相云何，及所问非我。云何为胎藏，及种种异身。
云何断常见，云何心得定，言说及诸智，戒种性佛子。
云何成及论，云何师弟子。种种诸众生，斯等复云何。
云何为饮食，聪明魔施设。云何树葛藤，最胜子所问。
云何种种刹，仙人长苦行。云何为族姓，从何师受学。
云何为丑陋，云何人修行。欲界何不觉，阿迦腻吒成。
云何俗神通，云何为比丘。云何为化佛，云何为报佛，
云何如如佛，平等智慧佛。云何为众僧，佛子如是问。
箜篌腰鼓华，刹土离光明。

我们看这一段，又重复大慧前面所问的。我们都还有印象，像问的饮食男女、金刚山、幻梦、禅境界。“净诸觉”，清净诸觉。“而说有吾我”，前面大慧问，无我，为什么佛还要称呼自己为我。还问了什么是断见常见，为什么有种姓，为什么有丑陋。“欲界何不觉”，为什么心不脱欲界的境界不能成正觉。“阿迦腻吒”，就是色究竟天。……这些我们前面也都讲过了。

这里面有四句话，四个概念，可以说把外道的种种论断都概括了，就是：“云何无因作，云何有因作，有因无因作，及非有无因。”这四句是讲外道对于万事万物，对于诸法的本原的认识无外乎四种：一种是无因自生，一种是有因而生，一种是亦有因亦无因生，一种是非有因非无因生。外道对于万事万物是哪里来的这个问题，他的

回答不出这四种。释迦牟尼佛把它概括为四句。

我们看到释迦牟尼佛以问为答里面大部分是大慧菩萨问过的，佛又补充问了一些问题，意思是要按照你的问法来问的话，问题还多得很呢！须弥山有多重，人身上有多少根毫毛……等等，问起来没完了。而且问的这些名词概念都是相对的，都是心识的污染，要排除掉。那么为什么会有这么多的问题呢？

**心地者有七，所问皆如实；此及余众多，佛子所应问。**

第八阿赖耶识通过七识起作用。七识我们知道是眼识、耳识、鼻识、舌话、身识、意识、末那识，我们的意识、念头不停地在活动。大慧菩萨代表众生提问，如实反映了众生内心的意识活动，所以“此及余众多，佛子所应问。”这些问题的提出是自然而然的，是大家学佛的人必然要问的。但是对待这些问题要：

**一一相相应，远离诸见过。**

要知道你问的这些问题，这些名相，它的本性都是空的。你能够空掉这些东西，你就能够证到自觉的圣智，你就能够与实相相应，你就能够离各种边见的过错。

**悉檀离言说，我今当显示，次第建立句，佛子善谛听。**

佛讲，诸佛实相的法门都是离开世俗言说的，我现在应当显示给你，按次序一句一句告诉你，你应该认真地听。有多少句呢，

**此上百八句，如诸佛所说。**

这一百零八句，过去诸佛都是这么说的。

**2．说百八句**

下面的经文就是这一百零八句。实际上数一数没有一百零八句，这个一百零八是个概括数，前面我也说过，什么三十六计、七十二行也是笼统的说法，不要拘泥这个数字。

要注意这个“句”字，“句”在这里是名词概念的意思。

凡是讲名词讲概念，它都是相对的。这个我们应该能够理解，只要有一个概念，就一定有一个跟它相对的概念存在。比如有长就有短，有好就有坏，有是就有非，有生就有死，等等。但是如果从诸法实相上来看，世间本无千差万别的相对性质，有与无、生与死、迷与悟、净与秽又都是平等不二的，是无分别的，绝对的。绝对，就是超越、泯绝各种相对的一真境界。绝对、相对原来都是佛教用语。

**不生句生句。常句无常句。相句无相句。住异句非住异句。刹那句非刹那句。自性句离自性句。空句不空句。断句不断句。边句非边句。中句非中句。常句非常句。缘句非缘句。因句非因句。烦恼句非烦恼句。爱句非爱句。方便句非方便句。巧句非巧句。净句非净句。成句非成句。譬句非譬句。弟子句非弟子句。师句非师句。种姓句非种姓句。三乘句非三乘句。所有句非所有句。愿句非愿句。三轮句非三轮句。相句非相句。有品句非有品句。俱句非俱句。缘自圣智现法乐句非现法乐句。刹土句非刹土句。阿㲉句非阿㲉句。水句非水句。弓句非弓句。实句非实句。数句非数句。数句非数句。明句非**

明句。虚空句非虚空句。云句非云句。工巧伎术明处句非工巧伎术明处句。风句非风句。地句非地句。心句非心句。施设句非施设句。自性句非自性句。阴句非阴句。众生句非众生句。慧句非慧句。涅槃句非涅槃句。尔炎句非尔炎句。外道句非外道句。荒乱句非荒乱句。幻句非幻句。梦句非梦句。炎句非炎句。像句非像句。轮句非轮句。揵闼婆句非揵闼婆句。天句非天句。饮食句非饮食句。淫欲句非淫欲句。见句非见句。波罗蜜句非波罗蜜句。戒句非戒句。日月星宿句非日月星宿句。谛句非谛句。果句非果句。灭起句非灭起句。治句非治句。相句非相句。支句非支句。巧明处句非巧明处句。禅句非禅句。迷句非迷句。现句非现句。护句非护句。族句非族句。仙句非仙句。王句非王句。摄受句非摄受句。宝句非宝句。记句非记句。一阐提句非一阐提句。女男不男句非女男不男句。味句非味句。事句非事句。身句非身句。觉句非觉句。动句非动句。根句非根句。有为句非有为句。无为句非无为句。因果句非因果句。色究竟句非色究竟句。节句非节句。丛树葛藤句非丛树葛藤句。杂句非杂句。说句非说句。毗尼句非毗尼句。比丘句非比丘句。处句非处句。字句非字句。

这些都是两两相对的概念。“生句不生句”，有生的概念就有不生的概念。“常句无常句”，有常的概念就有无常的概念。下面，“相句非相句”，有相的概念就有无相的概念。“住异句非住异句”，住异就是生住异灭，有住异就有非住异。我就不一一解释了。

这里头有几句字面相同，好像是重复了，但是你拿三个译本一对照，就会发现，它的意思不一样。这里我提一下，第二句“常句无常句”跟第十一句“常句非常句”好像是重复了，但是第二句的“常”是指不生不灭，“无常”就是有生有灭的意思；第十一句的“常”是恒常永久的意思，“非常”就是不永久的意思。所以这两句意义并不一样。

还有第三句是“相句无相句”，而第二十八和七十三句都是“相句非相句”，但是意义也不同，第三句的“相”是法相的相，第二十八句的“相”是摽相的相，而第七十三句的“相”是相状的相。

第六句跟第四十八句也都是“自性句”，但前一个“自性”是讲缘起无性的意思，后面的“自性”是名相设施的性质。

还有第三十七、三十八句都是“数句非数句，”并不是重复了，前一个“数”是数量，后一个“数”是次数。比如十表示数量，第十表示排第几。

还有“成句非成句”，在唐译本译为“相应句非相应句”，好像更容易明白一点。“所有句”唐译为“无影像句”。“实句”唐译为“大种句”。“有品句”唐译为“有句无句”。“明句”唐译为“神通句”。“尔炎句”唐译为“所知句”。“果句”唐译为“灭句”，还灭的意思。“治句”唐译为“医方句”。“支句”唐译为“支分句”，七支分（觉知）。“觉句”唐译为“计度句”。“节句”唐译为“时节句”。“杂句”唐译为“种种句”。“处句”唐译为“住持句”。

这样不同的译本对照着看一看，意思就容易明白了。

我们实际上数一数，没有一百零八句，好像是一百零四，你们再过细数数看。

**大慧，是百八句，先佛所说。**

这一百零八句，过去的佛都是这么说的。就是说大慧你问的问题呀，可以概括为一百零八句，过去的佛早都说过了，都解释过了。因为你问的这一百零八个问题，实际上就是一百零八对概念，这些相对的概念，在过去诸佛说的时候，也都是要排除掉的，都要空掉的。

**汝及诸菩萨摩诃萨应当修学。**

这个地方要弄清楚，不是说对这一百零八句你们应该去学习，要是那样就糟了，那就专门去钻研名相了。这里是要你学习怎么样排除、空掉这些名词概念，只有空掉了这些相对的名词概念，才能得到绝对的境界。

你看我们只要一张口说任何一个名词，一定有一个相对名词存在，比如你说“子”，就有“非子”，你说“盒子”就有“非盒子”，只要你一说话，它就有一个相对的东西在那里，跟你对待着。你说“人”，就有“非人”，你说“天”，就有“非天”……相对的东西无穷，世界上没有不相对的东西，有阴就有阳，有天晴就有下雨，有东就有西，你有本事就找一个没有相对的东西来。你看，世界上任何事物都是相对的，没有不是相对的。没有不相对的——这个就是绝对！因为绝对就是没有相对的，没有相对才是绝对。你看看你能找出没有相对的东西吗？都有相对的，都有相对的那就变成绝对了，没有不相对的。

释迦牟尼佛说，你们排除这些名词概念，排除这些相对的东西，然后才能够证得绝对的东西。这绝对的东西是什么？就是你的如来藏。这些相对的东西都是你在如来藏上面的污染，你要去掉这些污染，你就看到你的如来藏了，你就知道你的如来藏了。你光是一大堆名词，一大堆概念，这些东西就把你的如来藏盖住了，你就看不

着了。

所以前面这一段问，都是表法。大慧菩萨是代表众生问，不是大慧菩萨自己问一大筐箩的问题，从天文地理、世法、出世法、世间设施、出世间设施都问到了。释迦牟尼佛说，好啊，你问我，我再反问你这些，还有你没有问到的，好多好多，这么一大堆相对概念，实际上古时候先佛都说过了，大致归纳，我可以跟你说一百零八句。你看这一百零八句都是相对，相对的都应该空掉，排除掉才能看到绝对，才能证如来藏。

达摩祖师把《楞伽经》来印心是很有道理的，你看看，你心里是不是相对的概念？你看《楞伽经》讲了这么多问题，你问的问题是不是就是在这一百零八句里头？大致上逃不掉，就这么一百零八句。当然也不是全部包括了，但意思上就是这些相对的东西，拿相对的东西来看就有污染，就不是如来藏。如果你去掉了，没有这些相对东西，那就是如来藏，那就是你看到绝对的境界了。《楞伽经》达摩拿这个印心啊！《六祖坛经》他也是拿三十六对来排除嘛，也是这个意思。所以六祖把《楞伽经》它的宗风还是相承下来的。

所以我们应当理解“修学”这句话，不是叫你修学这些相对的一百零八句，而是叫你排除一百零八句，这样才能理会到本质。

讲了这么多天，我们把序分讲完了。

# 正 宗 分

下面正式讲《楞伽经》的正宗分了。

正宗分这一部分主要是讲三个大问题：第一大问题，说如来藏，讲什么叫如来藏。第二个大问题，离垢如来藏，怎么样离开污染进入如来藏。第三个大问题，是证如来藏，证得如来藏。这是经的正宗分的三个纲领，大的脉络吧。也可以这么说，先说如来藏，讲受污染的如来藏，心识的种种现象情况，然后怎么样修持证入如来藏，最后证得如来藏，你的心识是什么状态。也就是说正宗分的三个大问题，先说如来藏，再说修入如来藏，再说证得如来藏。

## 甲、说如来藏

我们今天讲第一个大问题，说如来藏。为了说明如来藏，就先要说五法、三性、八识、二无我。为什么说如来藏，要说这些东西呢？因为五法、三性、八识、二无我，这些都是如来藏的藏识，就是如来藏受污染时候的一些行相，心识的那种状况。

所以，说如来藏的时候，从这些东西可以看到如来藏被污染的一些现象情况。

# 一、说五法

## （一）说诸识的生灭相

说如来藏首先说五法。五法就是相、名、妄想、正智、如如。五法都是如来藏藏识里头呈现的现象，所以要说如来藏的藏识，就先说五法。说相就先由识谈起了，我们看正文：

**尔时，大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，诸识有几种生住灭？佛告大慧：诸识有二种生住灭，非思量所知。诸识有二种生，谓流注生，及相生；有二种住，谓流注住，及相住；有二种灭，谓流注灭，及相灭。**

这是正宗分，第一步先说如来藏，如来藏先说五法，说五法就先说这个问题——诸识的生灭相。诸识，也就八识，它的生灭相。开始正宗分的第一大段都是讲的诸识的生灭相。

这时候大慧菩萨跟佛说，世尊啊，八识有几种生住灭？

生，就是生起来，发起来。住，相对的存在。灭，就是消失了，消亡了。你看万事万物，万法先都是生起来，因缘而生起来，生起来以后就相对地住，它就存在。但存在的事物都是不断变化的，最后它就消灭了。

大慧菩萨他就问佛，万事万物都有生住异灭的现象，那么我们的八识呢，它怎么生、怎么住、怎么灭呀？“诸识有几种生住灭”

呀？怎么生起来的，怎么相对的存在，最后又怎么消亡。因为任何事物从世间法来看都有生住灭相，八识呢，它的生灭相是什么？所以大慧菩萨首先问这个问题。

识的生灭相就是我们如来藏上的污染相。所以佛告诉大慧菩萨，八识里头有两种生住灭相，“非思量所知”，不是你的意识考虑计量分别所能知道的。

**1．诸识有两种生住灭相**

生住灭相，底下说得很清楚，释迦牟尼佛说诸识的生住灭相有两种：一种是流注，一种是相。一种是流注的生住灭，一种是相的生住灭。所以八识的生住灭相可以分成两个范畴，两个方面。“流注”在唐朝翻译本翻译成“相续”，这两字唐译本解释得更清楚点，我们宋译本叫“流注”。一种是流注的生住灭，也就是相续的生住灭，还有一种是相的生住灭。

八识流注的生住灭，也就是相续的生住灭，因为它是相续，这一个识的活动紧接着下一个识的活动，是连接不断的，因为是连接不断的，而且是等同均等地流注，流下来注进去，好像生跟灭是不断了。我们万事万物相续不断的这些现象，这些现行，这种生住灭，是相续的生住灭，也就是流注的生住灭。这种流注的、相续的生住灭是没有形状的，一般是看不到的，看不清楚，看不明白的。这个识是很微细的活动，这个识的活动接着那个识的活动，很微细的。

还有一种随着我们人的业力召感成熟所表现的现象，像果报这些现象，这是八识的相的生住灭，是可以看得到的生住灭。像我们人，开始是个小孩子，婴儿，慢慢长大，进幼儿院，从童年，慢慢到青年，然后又到壮年，最后老年。你看人由小到大到老，这个我们都有相可见，有他的幼儿相、青年相、壮年相、老年相，有相可见，这个八识表现的有相可见的生住灭叫相生住灭。

前一种相续不断、等同流注的这种生住灭，识的变化，我们看不到，这是八识里头很深细的生住灭。后一种相的生住灭可以看到。佛告诉菩萨，诸识有两种生住灭。

要讲如来藏，讲唯识啊，我前面说过，这部经是印心之学，不能把它作为名相之学。作为印心之学，它就是禅宗的经典。作为名相之学呢，法相宗也把它作为经典。先辈慨叹，不要把印心经典变成名相经典，要是后来连名相经典都不是了，那就可悲叹了。前面说过，重点应该摆在印心上，其次摆在名相上。我们学五明嘛，懂得名相，可以更好地了解这部经，另外在其它方面也可以方便地说法。所以后来我想一想，还是要把唯识的东西讲清楚，不然的话，你不弄清楚阿赖耶识，你也不容易了解如来藏。所以我在说五法，说诸识生灭相的时候，我先讲讲唯识上的一些基本的东西，这个我们把它弄清楚了，我们下面就不费力了，就好讲了。不然的话，讲一个名词讲半天，基本概念没弄清楚，意思容易模糊。

我不知道你们佛学院学没学过唯识。不管学过没学过，我再讲一下，学过的作为温习，没学过的正好弄清楚。

### 2．万法唯识所变

前面我讲的时候提过一个问题，万事万物从哪里来的？我们讲没有第一因，时间无始无终，空间无边无际，本不生就是无生。那么为什么有客观存在呢？我们说它本来有。这是我前面讲过的，是以中观这一派的观点来答复这一问题，讲得很清楚。

那么法相宗唯识宗呢，万事万物从哪里来的，他们怎么回答这个问题？

他先不给你讲第一因，先不跟你讲万事万物哪里来的，而是反过头来问一下，宇宙间究竟有哪些东西，万事万物究竟都有哪些，你先把这分清楚，你光说万事万物太笼统了。

我们首先看大自然界，日、月、星辰这些方面我们可以把它归

纳为天文学方面，是天文现象。还有风、云、雨、雪，是气象上的现象。今天温度是多少，湿度是多少，风向风力是多少，像这类的属于气象学吧。还有山川河流这些东西，我们叫地理学。还有金、银、煤、铁，我们可以叫矿物学。还有树、木、花、草这些东西，我们作为植物学。还有禽、兽、鱼、虫这些，我们作为动物学。这个都是大自然的现象，我们身外的一些现象。所以你说宇宙间有些什么东西呢，宇宙间有天文地理、动物植物、矿物，从大的方面这么来看。

好，那么从我们自己身上来看到底有些什么东西呢？我们按医学生理学上面讲，有感觉器官：眼、耳、鼻、舌、身；有运动器官：手、脚、关节；有呼吸器官：有肺、鼻；有循环器官：有心脏、血管；有消化器官：肠、胃；还有生殖器官等等。这些是我们生理医学的东西。

进一步，我们可以从经常接触的一些活动现象来看，有衣、食、住、行，还有人文现象，有政治，有经济，有军事等等。

再进一步，我们看到这些天文也好，地理也好，人文也好，这里头有很多细微的东西在活动，于是乎就有物理学、化学等，对这些基本物质的研究，研究到有细菌、有细胞、有原子、有电子、有基本粒子等等这些东西。

我刚才说的宇宙间究竟有什么东西，法相宗就把所有东西归纳，归纳到了最后，认为宇宙间就是五件东西，叫五位，就是五大类吧。五位，就是色法、心法、心所有法、心不相应行法，还有无为法。那么相对于无为法，前面的色法到心不相应行法这四个法就叫有为法。这么叫五位。五位每一类里头又都有更细的法，合起来大概一百个法。这一百个法归纳成五位，叫五位百法。

一百件法归纳成五位：心法有八个，心所有法有五十一个，色法有十一个，心不相应行法有二十四个，无为法有六个，合拢起来

一百个，所以叫五位百法。

这五位百法里面最主要的是心法。心法有八个，就是八位。心灵总的来说是一个，应该叫心王，心的本体就是一个。但是我们讲的这个心，一个是讲的我们肉体的心，物质的心，血液循环的心脏，这个叫肉团心。那么现在法相宗讲的这个心，不是讲的肉团心，而是讲的能够分别、能够了解、能够思维的这种精神状态的心，所以它叫做识，八识。

应该讲我们的心灵，这个识只有一个，但是从它的作用相状来看，分成三个部分。

①前六识。比如我们眼睛看、耳朵听……，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识是通过人的肉体上的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根接触外境的色、声、香、味、触法，这个就产生了它的作用。也就是六根对六尘，六识就发生了作用。就是对外面境界，它起分别认识的作用，这是心灵的作用的一部分。这六个识，能够接触外界，分别外界的情况，起了别的作用，这种作用是暂时的，没有外境看了，他眼识就不起作用了。没有声音听，耳识就不起作用了，所以是暂时的，时起时灭的，这是前面六个识的作用。

②末那识。还有一部分心灵，你看到的，你听到的，把这些印象收集起来，保存起来，而且认为这就是真实不虚的。把零零碎碎的暂起暂落的东西变成永久的认识，这部分的作用，大家说白了，就是我们讲的末那识。

③阿赖耶识。我们前面讲了，从本体上讲，我们看到的外界是动乱的境界，但还有个寂静的境界，这个寂静的境界法相宗说它是阿赖耶识。就是说，动乱是阿赖耶识本体的变现，寂静也是以它为本体。

很粗浅地这么说，法相宗把心法这一位分成八识，八识又分成三个部分。对这三个部分有个比喻，比喻得很好。比如水，这个水

是本体，好比阿赖耶识。但是水有时动，有时不动。这水流动的时候，水的流动性，比喻为末那识。水波可以比喻为前六识。这是我们常看的现象。有时候风一吹，水就起波浪，吹皱一池春水，不管大浪或像皱纹的小波，水波还是水，但是水波的相状跟静止不动像镜子一样的相状就不一样了。水就这三种情况，八识可以做这个比方，阿赖耶识是水，末那识是水流，前六识是水波。五位百法，这一百个法，为节省时间就不一一说了，你们可以找到有关资料，可以看书，词典上都有，这里不详细说了。

万事万物从哪里来的，首先找宇宙间究竟有些什么，找来找去找到一百个法，这一百个法可以归纳为五位。但是五位百法是同时起作用呢，还是五位百法中有一个同一的东西在起作用呢？法相宗研究法相啊，再进一步去探索，究竟这个世界哪里来的，究竟什么东西使这些万事万物生出来的？他不研究没有第一因，他先把万事万物（万相）找到后，再把万相归纳为五位百法，最后再从五位百法里头找一个造物丰出来，如果说有个造物主的话。原动力究竟在哪里，使得万事万物发生起来，要找这个。

万事万物从哪里来的，有时候找得很多，无呀、有呀、火呀、空呀……这个在婆罗门教、在外道找造物主，找的多得很。法相宗也把他们所说的都一一研究到了。研究到了最后，找到五位百法第一位的心法里头，也就是八识，才真正确定了万事万物之所以活动都是八识的活动。这五位不是一百个法吗，这一百法都是识在活动，都是八识在活动。

法相宗为什么说唯识呢？因为这一百个法归纳成五位，五位归纳为一识，百法——五位——一识，所以叫唯识。怎么说呢，心法不是有八个吗？有八个心法：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识，这八个心法是识的本体，就是八识的自相。你看心法（八识）离不开识吧。识自相故，心法八，就是八识自己

的相状，当然离不开识。

心所有法五十一，都是讲识的作用的，跟识相应的，所以也离不开识，识相应故。心法八识自相故，心所有法五十一，识相应故，也离不开识。

色法十一，这是二所变故。二所变故，就是讲色法就是上面讲的心法和心所有法变的，所以色法离不开识。

排次序的话，法相宗的排法应该是先讲心法八，然后心所有法五十一，然后色法十一，然后心不相应行法二十四，再讲无为法六，这样排才对。

| | | |
|---|---|---|
| 五位 | 心法 8 | 识自相故 |
| | 心所有法 51 | 识相应故 |
| | 色法 11 | 二所变故 |
| | 心不相应行法 24 | 三分位故 |
| | 无为法 6 | 四实性故 |

如果照这样排我们就看得清楚，心法八识是识的本身，所以是识的自相。心所有法五十一都是心的作用，是识的认识的作用，所以跟识是相应的。那么色法恰恰是八识和五十一个识的作用相互结合起来所变现的，所以二所变故。色法既然是识变现的，当然就离不开识。

还有心不相应行法二十四，这是三分位故。什么叫三分位故？你看我们把一百件法一分，分了心法、心所有法，又分色法，分了一、分了二、分了三，这剩下来的，还有二十四个，这二十四个法跟上面的不相应，跟心不相应，叫心不相应行法嘛，但是排起来它还是跟识有关系。因为跟识不相应，这个就发生关系了，所以叫三分位故，就是排一，排二，排列三，排列它了，还是跟识有关系的，

还是因识的假名而立，离不开识。当然，我们具体讲心不相应行法时候一看就知道，为什么它还是识的所变。

那么无为法六，就是识的本体，这个是识的自性，所以无为法六是四实性故，就是说无为法是八识自性的表现。

这么一说，法相宗讲：百法是万相的总纲，是万事万物的总纲，八识又是百法的主脑。把这两句话记下来。因为要回答万事万物是哪里来的，法相宗说，万事万物都离不开识。

这就提出问题了：色法、心法，相对的，一个物质，一个精神，怎么这个色法物质是心所变的，是识所变的？在回答这个题目的时候，常常我们随便什么人，稍微有点知识的人都会这么问：唯心唯物嘛，怎么物质性的东西是由精神的识来变的呢？好像不大好说。我们现在先不讲精神变物质、物质变精神这个。色由心所变，现在我们不讲所变。因为照唯识学讲，我们的日、月、星、辰、山河大地乃至你看到的东西都是你自己的识变的。我现在不讲所变，要首先弄清楚这个识怎么能变，把这个要弄清楚，晓得能变才晓得所变。识怎么能变呢？就是识有三种能变。

### 3．三能变

三能变：第一能变是阿赖耶识。阿赖耶识起什么作用呢？是集起的作用。第二能变是第七末那识，末那识起思量作用。第三能变是前六识，眼、耳、鼻、舌、身、意，前六识的作用是了境作用。这叫做三能变。八识怎么能变，有三能变。

我前面说了，这就好比前六识像水波，第七识像水流，第八识像是水，你看最根本能变的是什么？当然是水。所以阿赖耶识是第一能变，它是水。水要动，要变要流，这就是末那识。水流了以后，它才有形状变化出来，那就是水波。所以八个识就像水、水流、水波。

第一能变是阿赖耶识，起集起的作用，好比集中水大成为水，

是本体。起思量作用的末那识把第八识种子输给前六识，它不断地输送，是水流。前六识接到阿赖耶识种子以后，马上就活动，能看，能听，能想，发生作用像水波，起了境作用。

所以讲百法是万事万物的总纲，八识是百法的主脑。再进一步说，阿赖耶识又是八识的主脑，是八识的主体。你要说万事万物哪里来的，万事万物是一百个法，百法是八识变的，八识变的主体就是阿赖耶识。所以你问万事万物哪里来的呀，由阿赖耶识来的，这叫阿赖耶识缘起。这跟我们前面回答不一样。前面问万事万物哪里来的？没有来的。而他（法相宗）讲有来的。前面回答怎么来的，是因缘而生，或是讲业感缘起。这个法相宗回答怎么来的，是唯识所变，都是你的识变的。那又会问，识又是哪里来的？法相宗也研究这个问题，这个识又是哪里来的？不过这部分法相宗他现在不跟你谈，你先修行，修行以后，你把识转成智了，你就晓得识从哪里来的了。识转成智了，那个智就是如来藏。不过法相宗他不讲如来藏，我们是从唯识学上讲的。

当然还是要探讨这个识怎么能变。他真实的面目是怎么变的，下面我简单说一说，现在当然是个比方，不要执著，一执著了就不对了。

识怎么变，实际上我们讲第一能变阿赖耶识，从变的最初来讲，我简单地说，它是一种能力、能量。能变的这个能力大概有这么四种情况：障碍的能力，流润的能力，温热的能力，飘动的能力。阿赖耶识能变的能力，简单地说就是一种能量，这种能量开始的时候可以分成这么四种能力。障碍的能力就是地大的种子，流润的能力是水大的种子，温热的能力就是火大的种子，飘动的能力就是风大的种子。地、水、火、风。由四种能力变成四大种子：地大的种子，水大的种子，火大的种子，风大的种子。由这四大的种子就生成了万事万物。这个就是由一种能力变成物质，由识变成色。

这有个问题，现在科学的研究很发达，我们常讲，科学是科学，佛法是佛法，这不能混为一谈。用科学解释佛法是可以的，但是一定不能说科学就是佛法，或者佛法就是科学，这还是两回事。但是菩萨弘法的方便，他要通五明，要懂得科学。方便的时候用科学解释佛法还是可以的，但是作为学佛的立场来说还是两回事，不能把它牵强附会。但是既然佛法是究竟法，是了义的，那么他又不废世间法，又不离世间法。所以我就常常这么说：科学越发达，佛法就越昌明。科学越发达，越能够证明佛法的一些真理。现在很多事情已经证明了，过去说不清楚的，现在科学一发明就说得很清楚，对不对。过去释迦牟尼佛说过，一杯水有好多生命在里头，有好多虫在里头，过去人不懂，没有发现细菌，不知道微生物，一杯水里看不见，哪里有什么虫啊，但是科学一发明，就说清楚了。你看我们现在讲的物质不灭，精神不灭，能力不灭。科学说了这个道理出来，证明物质不灭，跟佛教讲的道理一样。物质可以变精神，精神可以变物质，识可以变色，色可以变识，这个相互关系，科学一说明，也证明了佛法讲的这些道理。

好，我们讲了，万事万物哪里来的，归纳一百法，一百法又归为五位，五位又找出它的主脑是八识。所以万事万物哪里来的？回答是：唯识所变。怎么变的，我讲了三能变，是识的一种能力在变，开始是四种能力变四大种子，然后变成色法。

再打个比方来讲，我们世界，我们生活的空间，很多的文人，很多的艺术家、思想家，都常常讲人生如梦，人生如戏，人生就是个大舞台，大家都在演戏呀，如果说人生如梦似幻，好比是演魔术变戏法的话，那么唯识所变，这一套变戏法的大魔术，这就是最大的魔术了，变魔术再没有这么变法的了，变出一个宇宙出来，变出万事万物出来。

所以真正把释迦佛说的道理能给讲得清楚，越解剖越细的，就

是弥勒菩萨——无著菩萨——世亲菩萨这一系，即法相系了。

（1）变的作用

我们说人生如大魔术，大魔术究竟是怎么变呢？我们可以这么形象地讲明白些。变这套大魔术有八个演员，有三步工作，有二种手段，有二重变化，这样对唯识所变就有个轮廓的了解了。八位演员，不说也知道，八识嘛。八位演员这是变的本体，我讲三步工作是变的作用。前面讲了三能变，水、水流、水波，现在我进一步讲三能变，三步工作，就是变得作用。

第一步工作，集起作用。这第一步工作谁做呢？演员是阿赖耶识。怎么叫集起作用呢？就是说他能够积集一切原料，积集一切原动力，积集一切信息。你这个东西要生起来，你要有原材料、要有动力、要有信息嘛。怎么把它们找到，怎么样集拢来，弄到手，这是第一步工作，做这个工作的是阿赖耶识。我们讲阿赖耶识，唯识所变，实际是种能量在变，这种能量可以变成物质。所以这些变的材料，变的信息，变的动力，都要把它集中起来，准备起来，这个工作是阿赖耶识做。所以阿赖耶识这步工作总的来说，就是“制造宇宙”。这个宇宙怎么变，万事万物怎么来，首先把这些原材料原动力集拢起来。这些原材料、动力、信息是什么东西呢？就是产生万事万物的种子，所以阿赖耶识首先集合种子。这些种子，这些最根本的东西就是真如，这些能够生成宇宙万事万物的原料、原动力和信息的就是阿赖耶识，也就是我们所说的如来藏。所以说阿赖耶识能够生万法，就是如来藏能够生万法。这就是第一步工作，把种子集拢起来。

第二步工作，就是原材料有了，动力有了，信息有了，要把它们动起来，好像有个开关一样，一开就动了，一关就不动了，对不对，是第二步工作。第一步工作演员是阿赖耶识，第二步工作，把开关开起来动起来，是准干呢？末那识，他是第二名演员，他就把开关拨动

了。这个末那识他演戏怎么演，他一开以后，他抓住不放，就是前面讲的“我的我的……”，他不放。所以第二步工作是这样子。

第一位演员阿赖耶识，他把原料动力积集起来，一方面是输送原材料，输送原动力，另一方面又要不断地把输送出去的原材料和动力通过前七识演员们的工作又送回来，又收回来。所以第八识做的工作，他是输送种子，又收藏种子，所以他能藏的是种子，所藏的也是种子。

种子是什么呢？依着第八识所变的种子，分开来说有三类：一个是变种子，就是出生一切心法、色法的种子，这是阿赖耶识变的种子。一个是变根身，我们的人身，我们各种器官，是阿赖耶识变的。还有变器界，就是我们山河、大地、日、月、星、辰。所以第八识阿赖耶识他变成的东西，就是三方面：种子，根身，器界。

这第一个演员演的第一步工作，我们要知道他把原材料、动力都是通过种子形式输送出去，后来又收藏回来，这整个一套戏演完以后，他的原料、原动力，丝毫没有增加，也没有减掉什么，不增不减，戏演完了，回过头来，他是原样收回。我们打个比方讲，如果演戏的话，第八识是戏的基本组织部，或者叫剧务部，没有第八识这个戏根本演不成。他做的工作就是集起的工作。

第二步工作，是思量作用，做这步工作的演员是末那识。什么叫思量作用呢？我们浅显地讲，它是由自己的思量转变一些现象。我前面讲了，第七识是意根，意识的根，所以末那识也叫意根识。本来是清净的、平等的一个法界，意根识这个演员，他在清净平等的法界上起了分别作用，起了执著的作用，执著于一个我，就是我前面讲的第八识把原材料、原动力输出来以后，他意根识抓住不放，以为是他自己的，起这么一个分别。因为他这么一思虑呀，一量度啊，“我的我的……”，使原材料、原动力就起了变化，也就使种子受了污染，本来的真相就看不清了，变成了幻相，好像人戴了有

色眼镜一样，本来是白的，戴了有色眼镜一看变成红的，或者蓝的，所以就从无生灭当中现了生灭，从无彼此当中现了彼此，从无去来当中现了去来，从无垢净当中现了垢净，乃至于变化宇宙的一切事物。

所以第七识，他做的是什么工作呢，就是第八识储藏的原料、储藏的种子要输送出去，第七识他掌握开关，开关一拨动了，原料、原动力就活起来了。当然开关有两个方面可以开。一方面可以向清净的方面开，向不受污染的这方面开；一方面可以向污染的这方面开。一方面可以平等地开，不要抓住“我的我的”；一方面可以不平等地开，抓住“我的我的”。但我们的末那识他不从无我那方面开，他偏偏从“我的我的”抓住不放开这方面开，这就两个样子了。也幸亏他是往这边开，才演出戏来，不然就没有戏看了。他就这么往这边一开，“我的我的……”，就翻天覆地的变化呀，就都出来了。因为演戏嘛，开关开了以后，他把第八识真相的东西掩盖了，原材料、原动力被他污染了，让大家戴有色眼镜看东西，把清净的东西变成不清净的东西。这些变化的根源，开关的关键在“我”字上。

这个我有两种，一种叫人我，一种叫法我。什么叫人我呢？认为自己身体是实实在在而有的，这叫人我；抓住人体我不放，叫人我执。什么叫法我呢？认为一切法是实实在在而有的，这叫法我；抓住一切法不放，叫法我执。所以这个总开关、总机关，力量大得很。所以这套魔术你要识破它，使它还原，看它的本来面目，你一定要把总开关方向拨正，把它从有我的方面拨过来，无我，那你就看到本来面目了。不然的话，你跟着末那识走吧，你就被演魔术的第二位演员给迷惑了。这是第二步工作。

第三步工作，是了境的作用，演员是第六意识和前面五个识。什么叫了境作用？就是前六识能了别各种境界而使我们感觉一切现象。但问题是，看了、听了、想了，都是被末那识意根指挥着的。

意根抓住“我”了，意识以至前面五识都是受了“我的我的”污染来办这些事情。所以这样子，前面六个识，眼、耳、鼻、舌、身、意识它们的作用就受了很大的限制。眼睛本来能看得很多的，就只看得很少；耳朵本来听得很远，就只听得很近；意识本来可以想得很深，就只想得很浅；都因为末那识的关系而局限住了，不能够了解事物的全貌。

这六位演员受第二步工作的影响支配，介绍给我们的境界都是走了样的，不真实的，不全面的，但是我们受了蒙敝还不觉得，以为他们介绍的都是真实可靠的，至死都不悟，而且不光这辈子受骗上当，生生世世都不觉悟。只有当第二步工作把开关从“有我”拨向“无我”，这六位演员介绍的境界就不是虚妄的，而是真实的了。

前六识这六位演员通过什么把境界介绍给我们呢？就是分别通过六根，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，把色、声、香、味、触、法介绍给我们。

前五识各司其职，演完了以后就休息了，比如看完了，不看了，眼识的演员就休息了；听完了，不听了，耳识的演员就休息了。只有第六意识他是总管，这位演员他不休息，念念不停嘛。

所以我们看这八位演员，第一位第八识实际是负责剧务，第二位末那识实际是编导，这前两位都是幕后工作者，在台上真正表演的演员是第六识和前五识这六位演员，没有他们表演就不能供观众欣赏。

**（2）变的方法（手段）**

这是唯识所变，八位演员是变的本体，三步工作是变的作用。变的方法又是什么呢？变的方法、变的手段有两种，法相宗讲，一种是因缘变，一种是分别变。

什么叫因缘变？比如，我们眼前看到的，花开花落，风动云集，寒来暑往，昼明夜暗，火炎上，水流下，新陈代谢等等，这些变化

都是自然现象，或者是由于物理的作用，或者由于生理的作用等等，这都是因缘而生的变，所以叫因缘变。这是一种变的方法。

还有一种方法叫分别变，什么叫分别变呢？就是我们心中所感受到的一些境界，人呀，我呀，他呀，你呀，人我相对，黑白相形，高下相倾——唉呀这位是高职位的领导，那位是地位不高的小职员啊，苦乐相异——有的生活无忧无虑很快乐，有的很痛苦。我们欢喜的时候，万象皆春，什么都好。一不高兴，悲痛的时候，满目萧条，到处都是悲哀的样子。我们怀疑的时候，杯弓蛇影。我们发起狂来，比如喝醉了酒，天翻地覆。这些变化是人为的现象，都是由于心理的作用，这个由分别而生的变化叫分别变。

所以有两种变，物理现象的这些变化叫因缘变，我们人心里的变化叫分别变。这是变的方法。

**（3）变的表现**

再有变的表现，有两种表现：一种因能变，一种果能变。

什么叫因呢？因是指第八阿赖耶识的两种习气。这个很重要，我们了解如来藏、了解后边的五法、三自性，都跟这有关系。第八识阿赖耶识里头有两种习气：一种叫等流习气，等流习气也叫等流因；一种习气叫异熟习气，也叫异熟因。因能变嘛。这两种因，这两种习气就是出生八识和一切法的因，一切法都是这个因所产生的，所以叫做因，而这个因的本身它就能变。因怎么变的，变的是什么东西，我们下次再讲。因为把这些基本东西领会了，我们再讲识的生住异灭相及其妄相，就容易清楚了。今天讲到这里。

昨天我说了，为了对这部经讲如来藏理解得更明确一点，我们对法相的一些名相还是要弄清楚。

因为这部经是讲如来藏，特别是正宗分，先说如来藏，再说怎么修离垢使污染能够去掉，然后证如来藏。正宗分主要讲这么三个

大问题，说如来藏，修如来藏，证如来藏。为了说如来藏，就讲八识、讲五法、讲三性，这就牵涉唯识学的一些名相，这些名相要懂，但完全讲名相，按名相那一方面去修呢，那是法相唯识宗；如果说如来藏，了解它的意义之后修离垢，那就是《楞伽经》所教的。这两个方面以修证如来藏为主，但名相的东西我们要懂。

我还提了这个问题，原来讲中观的时候讲了万事万物怎么来的。法相宗唯识宗先要弄清楚万事万物是些什么东西，宇宙间究竟有些什么东西，于是乎他把宇宙事物、自然现象、人文现象、社会现象等一归纳，得出一百个法；这一百个法又分成五大类，叫五位百法，百法是万相的总纲；这百法归成五类以后，五类里最主要的是八识，可以说八识是主脑；那么八识里头又有一个做主的是阿赖耶识，阿赖耶识又是八识的主宰，是根本识。这样子万事万物哪里来的，就最后归到阿赖耶识一个识了。所以你问我万事万物怎么来的，我就一句话——唯识所变，就是阿赖耶识变出来的。

那又进一步问，阿赖耶识怎么能够变个世界出来呢？阿赖耶识我昨天说了，首先由种子变根身器界，唯识所变。但它怎么变的呢，我就讲了阿赖耶识就像变魔术一样，变出世界来。一共有八个演员，这八个演员就是变的本体，怎么变呀．变时他要做三步工作，三步工作就是它变的作用，集起的作用、思量的作用、了别的作用，这是变的作用。所以有三能变。

怎么变法呢，变的方法是两种方法。一种叫因缘变，一种叫分别变。像变魔术，有一种魔术，画一个人，拿把刀一刺，纸人刺出了血。因为纸是用碱浸过的，刀尖子放了药物，所以一刺，刀尖上有红色，好像出血了，这就是因缘变，是物质变化。

怎么是分别变呢？还是拿变魔术举例子。你看有些变魔术的，一个柜子里面只有个人头，空洞洞，里面好像没有身体，实际上是光的作用，他把照下面的光都挡住了，使你看不见，你以为空洞洞

的，造成了假象，使你产生错觉，像这样变叫分别变。这是变的手段。

变得表现，两种表现：一个因能变，一个果能变。因能变的，因有两种，一个等流因，一个异熟因。因为我们种子有名言种子，有异熟种子，我下面再讲。这些因造成的果呢，就是等流果，异熟果。因能变，果也能变，因能变果，果同时也能变因，因生果，果生因，这个变成那个，那个又变成另一个。这是变的表现。

我这是概括形容法相宗，他回答万事万物怎么来的，他不像中观那样讲本不生、讲空，他讲有，有万法这些东西，万法怎么来的，唯识所变。

我们再过细地想一想，唯识所变，谁的识所变呢？还不是我们大家的识所变嘛，你有八识，我有八识，他有八识，这套大魔术是我们大家的识变的。也就是你自己的识变的，唯识所变。所以说玩魔术的是谁？玩这套魔术的是你自己的识，谁骗你呀？你自己在骗自己，你自己的识骗你自己的识。所以我们在这个世间上像唱戏一样，是自己在唱，自己在演戏，是自己在欺骗自己，自己在玩弄自己。玩呀玩呀，玩到最后，你自己哪里来的你都搞不明白了（众笑）。法相宗就这么说的，唯识所变，你就在识里头变吧，在生死轮回里头变来变去，变得好，变为天，变得不好，饿鬼、畜生、地狱，你就变吧，都是你的识所变。

法相宗也不完全是讲名相的，它还是一个宗，也是讲修行的，不过法相宗的修行跟中观的修行跟如来藏的修行不一样，我们了解它，但是不要诋毁它，它还是修行中的一个阶段，从高的方面来看，它说的一些道理还是佛法的一部分。我前面都讲了这个道理。

**4．种子的含义**

下面接着讲，唯识所变，怎么变，变的最根本的单位是种子。法相宗讲的种子要弄清楚，把种子的意思搞清楚了，怎么变的就容

易讲了。比如《楞伽经》大慧菩萨首先问八识，它怎么生、怎么住、怎么灭，实际上问的是这个种子，八识都是种子变的，问的是种子怎么生、种子怎么住、种子怎么灭。所以对种子这个问题要弄清楚，这样对识的生住灭就容易理解了。

法相唯识宗讲的种子是什么？佛法讲的这个种子是什么？当然，在印度，在小乘经典里头就提到了种子，心法色法可以互相影响。我们现在一看到种子，就想到稻谷的种子、麦的种子、水果的种子，总以为种子有个东西，圆的颗粒状的；一讲到种子就想到那么一个实体的东西，这是个错误。如果说种子是物质的、实体的东西，那就像外道讲万事万物的组成是一种基本粒子叫极微，成了微粒论了。不是的。佛教讲的种子是没有实体的，这个要弄清楚，前面我说过的，实际上它是种能力，它是一种能量，没有实体的。比如说这个箱子有一千斤，你看我把它举起来了，如果我不举起箱子，我能够举一千的这个能力你看不到，那就好比是种子的作用，那就是能力。

什么是种子？勉强地说是能力，能量。这里要弄清楚，我说种子是能量，那么第八识它又是能量，前面也讲过，有什么区别呢？都是能量，但有不同，种子是最小的单位，变的最小单位。第八识也是能量，但是它是能量的仓库，什么能量、种子都藏在它那里。这些种子是一个一个的能量，而阿赖耶识是总的能量，因为它是仓库嘛。阿赖耶识藏的是种子，能藏的是种子，所藏的也是种子，它能生的也是种子，它被末那识抓住不放的也是种子，所以阿赖耶识叫做种子识。

这里又有一个问题了，这些种子哪里来的？这也是个大问题，这些种子究竟哪里来的，法相唯识宗里谈种子来源问题，争论很多，在印度那些论师的说法也很多，总的来说有三种说法。

一种说法，法相唯识宗的一个祖师，印度的护月论师，关于种

子哪里来的，他说本来有的，种子原来就有的。这是一种说法。

第二种说法，难陀论师的说法，种子哪里来的，这些种子都是新熏出来的。我们大家上殿经常唱个香赞子，法界蒙熏。你看香一烧，香气就熏，香气熏到帐子上，熏到衣服上。我们讲对人进行道德品质教育，经常不断地讲，他就受了熏淘嘛。难陀讲种子是新熏的，人在不断的活动当中就不断地做业，养成习惯习气，种子就不断熏出来了。

第三种说法是护法论师的。护法说种子有两类，一类本来有的，一类可以新熏而有的，本有和新开始起来的这两类种子，这是护法说的。这种说法把前面的两个说法融合起来了。

除了这些说法以外，还有些说法，各有各的道理。但是玄奘法师在中国弘扬法相唯识是主张采纳护法这一说的。所以我们在中土讲法相的，对种子的来源都是按护法的说法，种子哪里来的，本来也有，新熏的也有，两类种子都有。

本来有这一派认为，一切种子是本性自有的，不是从外来和后来新熏生的。他认为外来和后来新熏的，它也有力量，也有能力，但这种能力只能使本来的种子增长，它不能生成种子，所以一切种子就是本来有的，没有什么新熏的，这是护月论师的主张。

难陀新熏这一派说，一切种子都是外缘的熏习而产生的，是没有自性的。没有外来熏习，便没有种子出生，无始以来外缘的凑合，自然熏习，这就成了种子。

正因为这样，所以种子又有一个别名叫习气。熏就有余气嘛。比如我们烧香有香气。我们常常讲，你这个人有什么习气。人的行为，习惯做个什么事情，慢慢变成习惯，自觉不自觉的就都表现出来了。人的习惯行为很多，比如抽烟的人，抽惯了上了瘾，以后虽然戒了，哪怕十年，二十年，看到人家抽好烟，他闻到后，鼻子不由自主地抽动几下，这就是习气。再比如，出家人，天天唱梵赞、

梵呗，心里很清静，后来在世间云游听得少了，偶尔一听这是梵乐，心里马上有一种亲切的感受。这都是习气，是熏成的。所以法相宗的修行有一条，就让你养成好习惯，熏成好种子。为什么戒律要这样严，就是要规范你，克服不良习气，熏习成新的好种子。当然一规范就有了约束力了，就不像禅宗那样活活泼泼的。当然那又是另外一回事了。

护法他讲一切种了有两类：一类是本有的种子，本有的种子叫本性住种；一类是开始起来，新熏的种子叫做习所成种。

如果问种子哪里来的，我们现在认为，本有的、新熏的都有他的法义，都很好。护法论师兼具本有和新熏的，比较圆融一点，完整一点。

我们认清种子的本体是能力、是能量。种子怎么来的，是本来有的，也有新熏的，这就把种子的来历和种子本体是什么说清楚了。

种子又怎么变化呢？变化形式又怎么样，也就是说，种子是怎么繁殖的，怎么生、怎么灭的。法相宗的说法，说宇宙中间本来有一些无形的种子，这些无形的种子也储藏在第八识中，但是没有缘，没有条件引发这些种子来活动，所以无形的种子就安安静静地躺在第八识里头不动，几千万年它都可以不动，都是一样，种子不坏，不生不灭。一旦里头有一个种子碰到外来的缘的汇合，显出它的作用，就出生了一种法，形成了一种现象。比如五根的种子就生出了五根，五尘的种子就生出了五尘，八识的种子就生出了八识。万法有万法的种子，百法有百法的种子，一切都是种子，能量都是种子的活动、种子的变现。

所以种子没有外缘来引发它的时候，它不变，一但有条件把它引发出来了，它就起作用了，就显出一种现象。比如，能看的种子，第八识提供给眼识，但光有这个种子不行，还要有缘，一定要有眼

根，就是我们能够看的器官，还要有看的对象，而且看的时候还要些条件，比如眼睛要看，要有一定距离，太近太远他都看不到，所以光有种子没缘没条件他看不到，一旦条件有了，第八阿赖耶识输进眼的种子碰到这些缘，条件具备了，他才能看到。

眼的种子看了，看到了，发生了作用了，这叫现行，种子生出了现行。种子是因，现行是果，因生果。在现行的过程当中，比如我们看一个东西，今天也看，明天也看，看久了，那个东西对种子有影响，果对因又有影响，现行的东西又回过头来熏第八识，看完了以后又变成种子返回第八识。返回第八识的时候除了原来的种子以外，它还带新熏的东西进去了。

怎么叫新熏？比如看的时候，外部的缘造成各种变化，与原来的种子有些不一样的东西，不一样的习气，这些习气它也带进第八阿赖耶识种子里去了。为什么要带到第八识里去？因为每个识，比如眼睛能看，看的对象在识里表现的影相叫相分。我那天不是讲了四分吗。他的心识还有一种作用，能够看到影相，就是他的见分。除了这以外，还有自证分，自证分是什么？就是还有一种心识的作用，你的见分看到你的相分了，自证分告诉你，不错，是这样子。心识作用很快的，但少不了有自证分。自证分的问题很重要，下次我再讲，小乘、大乘争论的很多问题，有一个根本问题是自证分的问题。

四分说在印度的唯识学上，各宗各派也说法不同的，我上次讲了。一分说、二分说、三分说、四分说，没有五分说了。因为证明见分能看到相分，证明见分的心识状态，认为见到的相分不错，这是自证分。还有一种心识，证明你自己证明这个东西证明得不错，是证自证分。这个证自证分的自证分就是自证分来证它，回过头来证自证分之所以能够证明自证分的就是自证分又证明了你这个证自证分又不错。心识变化的现象有交叉、互相影响，是很复杂的心理

现象。我们每一个心理活动如果要拿相分、见分、证分、自证分来分析它的话，那就很过细，那就没有什么是没有原因的。

我们讲心所有法，其中有个表现叫掉举。什么叫掉举呢？就是我们常常说的话，你这个人吊儿郎当，光是吊儿郎当还不能说明这个掉举，掉举这种心理状态就是心里浮燥，不安定，这也不是，那也不是。跟昏沉不一样，有点相对，昏沉是稀里糊涂要打瞌睡，疲倦了，意识不大想活动。掉举，意识活动得很厉害，想这想那，心里不安。哪个人有吊尔郎当的掉举行动，你分析一下，你就晓得掉举的相分，见分、自证分的情况了。

所以，现行回过头来又能生种子，果又能生因。我们先讲种子生现行，现在又讲现行能够生种子。一个种子一个种子，我们念念不停就是种子在活动，一个种子接一个种子，这个种子灭了，那个种子又生，同时的，这个死，那个就生，念念不停，它都是种子的变化。比如我看东西看久了以后，不看了，我原来看的现行有个习气留在那儿，它回到阿赖耶识里头去，变成新熏的种子，所以种子生现行，现行也会生种子。这样子我们就生生不息。

这还有个情况，这个原来的种子它还生种子，除了种子生现行以外，比如阿赖耶识输送出来能看的种子，能看的种子通过缘发生的作用，看了，这不是生了现行吗，但这种子生现行以后，原来的种子它不是消灭了，它这个种子变化了，又变成新的种子，种子生种子。种子一方面生现行，一方面自己又生自己的种子。种子既生种子，种子又生现行。

画个表一看就晓得，为什么变得这么快，变得那么多，变得那么复杂。种子生现行，现行生种子，因生果，果生因，因又生果，果又生因……

- 种子
  - 种子
    - 种子
    - 现行
  - 现行——种子
    - 种子
    - 现行

这样法相唯识宗讲的种子，我们是不是就说清楚了呢？还没有。虽然种子是宇宙间，可以说最原始的单位，但是种子跟我们平常讲的物质的种子还是不一样，法相唯识宗给它下了六条定义，六个界说，符合这六个条件的才是法相宗说的种子，不然的话不是法相宗说的种子。

种子有六个意思，第一个意思叫刹那灭。法相宗讲的种子是刹那刹那不停地生灭的，这个刹那灭要弄清楚。因为我们容易理解成：既然种子是宇宙万事万法基本单位，那就是一切万法的根本，一切万法都是种子变的，是阿赖耶识变的，那么种子它一定是永久不灭的。你不是讲到种子是种能量、能力，能力不是不灭的吗？但是法相宗不是讲种子不灭，而是讲刹那刹那地灭，这个种子同时生同时灭，灭的时候就生了，生的时候又灭了，是刹那生火。这个种子就是一种能量、能力，它没有永恒表现的实体，它没有什么东西，像稻谷种子、像微粒，可以给你抓到。因为它是刹那不停地灭，灭了就生，就是我们讲的种子马上变现行，现行又马上变种子，种子又马上变现行，刹那刹那不停地变，变得速度之快，那就不是我们可能看到的，想象都想象不了那么快。如果不是刹那灭，那就不是法相唯识宗讲的种子。

第二个意思，叫果俱有。说种子好像一切万法的母亲一样，万法是种子的现行。我们看到的东西宇宙万法都是种子变出来的，是种子的现行。但是通常我们一般认为万法跟种子不是一个东西，像母亲生了儿子，儿子虽然是母亲生的，但是母亲和儿子是两个东西

嘛。又比如说，种子生现行，种子是因，现行是果，因和果还是两件事情，因跟果是分开的，我们一般这么说。法相唯识宗认为这样说就错了，不对。法相宗认为，果俱有。什么叫果俱有呢？种子生出宇宙万法，种子生现行，它必定和它的果是俱时而有，一体不离。因为种子是一种能力嘛，而它现行的果便是这种能力的表现，比如，我能举一千斤，这个能力虽然看不见，但和这举起来一千斤是同时有的。我光是有能力我不举东西，那就没有现行。我举了，现行了，现行里面就有能力。所以种子跟它生的现行这个果是离不开的，不像平常的种子跟它的果是离得开的，这个种子因生的果，这果跟因是同时存在，不离开的，所以叫果俱有。一定要弄明白，不然的话法相宗讲的种子为什么这么奇妙，这么不同呀。

第三个意思，叫恒随转。有人说，种子既然是生出宇宙一切万法的根本原始单位，但万法生出来之后呢，种子应该消灭了，没有了。比如我们种了桃子，这个桃种子发了芽，长大以后，种子就看不见了，对不对，结了新的桃子出来了，原来桃子的种子就没有了，除非新结的桃子上的新种子。一般讲种子都是这个意思。法相唯识宗讲的种子不是这个意思，是恒随转，就是说八识种子，除了出生现行的果以外，但是它还衍生它自己的种子。

不是种子生种子，种子生现行吗。种子生了现行以后，等于这个种子是长了桃子，但原来的种子它还是自类繁殖，还存在在那里，它并没有消灭。法相唯识宗讲的种子输出来以后，输到眼睛他能看，输到耳朵，他能听，能看能听是现行，但能看能听原来的种子还在那里，并没消灭，这叫恒随转，就是说种子有接连不断繁衍持续的能力。因为一般果木、草木，这些种子生了东西以后，它原来种子没有了，而我们阿赖耶识输出来种子，一方面变了现行，一方面还维持自己的种子不变，一个接一个，原来种子还是保留下来了。

所以种子总是有这么两种，一种是本有的，一种新熏的。本有的种子真有点像我们讲的遗传学一样，它原来的基因不变，变化的基因新熏的也流传下来了。不会因为流传下来的东西，使它原来的种就变了。种子第三个意思叫恒随转。

第四个意思，叫性决定。我们讲种子是出生宇宙万法的原始单位，是根本，那么这个种子有善种子、有恶种子、有无记种子这三个性，无记就是不善不恶的种子。有人说种子无论是善的也好，恶的也好，无记的也好，都是后天养成的，不是先天的，所以一般来说种子无性或者说种子无定性。这样说不是法相唯识宗所说的种子。法相唯识宗说的种子都有决定性，善性的种子一定结善性的果，也就是说善性的果一定由善性的种子来引伸出来，那个里面一定有决定善性的种子；恶性的果一定由恶性种子产生出来，那个里头一定有决定恶性的种子。所以善有善报、恶有恶报，不会恶有善报、善有恶报，因果不会错乱的。所以无漏种子才能成佛，有漏种子总不能成佛。有漏因它一定得有漏果，无漏因它才是无漏果。没有无漏种子，你就不能得无漏果，不能成佛。所以法相宗才讲五性差别嘛，《楞伽经》上也说了，大慧菩萨也问了种性差别嘛。五性是：

①无性，全没有无漏种子，是不能成佛的。

②声闻性。

③独觉性。

④菩萨性。

⑤不定性。

法相宗讲五种种性，也就是说种子是性决定的。这是第四个意思，性决定，是说明因跟果必须同性，是一个性质的。不同的因生不同的果，那种情况是缘上的事情，不是因上的事情。

第五个意思，待众缘。等待一些条件。有人说万事万物既然都

是种子生的，种子有这么大的力量，就不需要其他外部条件了，它就能生。或者说这些外部条件是常常有的，所以种子常常能够出生自如。这些说法都不是法相唯识宗讲的种子，法相唯识宗讲的种子还要待众缘。比如，我刚才讲眼睛一样，你光是能看的种子不行，还要有眼睛，要有看的对象，要有一定距离等等，这个缘具备了才能看，你光是个种子不起作用啊。我们世间的种子，也是一样的嘛，要有一定的条件，不是说种下去以后，就马上长出苗了，要靠阳光，靠水呀，靠肥料呀这些东西培养它，种子才长。法相唯识宗讲的种子更是这样，要有一定条件，但是不能说你种子一出来，条件就具备了，还是要等众缘，条件不是常有的。这个缘是什么？法相唯识宗讲缘讲得很细，讲了二十四缘。一般的讲四个缘：因缘，等无间缘，所缘缘，增上缘。我们一般讲这四个缘就够了。这四个缘我们后面再详细说。这是种子的第五个意思，待众缘。

第六个意思，引自果。引发自己的果。有的人又说了，种子既然是万事万物产生的根源，好像一切万法都是由一个种子生的，好像色法的种子可以生心法，心法的种子可以生色法，万法生于一，绝无有二。要这样说就不是法相唯识宗说的种子。好像一个种子能够生万法，法相唯识宗说的种子不是这个意思。法相宗说每一个法都有每一个法不同的种子，所以种子不只是一类，有各种不同种类的种子，因此各种不同的种子生的果也就各个不同，色法的种子只能生色法，不能生心法；心法的种子只能生心法，不能生色法。没有各个不同的种子又怎么能够引伸各个不同的果呢，所以叫引自果。就是宇宙间，这些原始单位的种子并不是唯一无二的，而是种类很多的各个不同的，是引自果，并不相杂的。就是这类种子生这类的果，不会生别一类的果，不是说稻谷种子长出麦子来，现在生物现象也没有这样的。比如说克隆技术，克隆出来的还是它原来的种类嘛，不能说克隆羊，克隆个牛出来，

没有这个。所以是引自果。

种子要符合这六个意思，刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果。这六个意思《成唯识论》讲得很明白，不过是文言文，难得看懂，主要讲这个意思。符合这六个条件的才是法相宗讲的种子。一讲到种子，我们脑子里就想谷种子、麦种子，总以为是个什么东西，什么叫种子？种子是种能力，要符合这六个条件。种子哪里来的？有本有的，有新熏的。种子它怎么生呢？种子生出来的时候，它既可以保持它自己原来的种子，又可以生现行，现行又可以反馈到第八阿赖耶识里，变成新的种子，所以种子有本有，又有新熏。

我们认清了种子以后，还有个问题，一个一个的种子，这些种子怎么样组合起来成一个境界呢？我们知道阿赖耶识藏的这些种子通过末那识，再经过眼、耳、鼻、舌、身、意这些识，通过这些演员演戏，它就变成了一些相状出来。但是种子是一个一个的，它怎么组织起来呢，就是一个问题了。好像一堆尘土一样，怎样把它结成一个团，一颗一颗的种子怎么样变成现行的，这个问题要弄清楚。尘土怎么样结成泥团，这些种子怎么变现各种各样的境界。

我们常常容易这么想象，因为中国道家有这个说法，一生二、二生三、三生万物嘛，讲到组合都是由一生万。我们前面讲过种子的繁殖发生，不是列了个表吗，二种方式，种子变种子，种子变现行，这也好像一生二、二生三、三生万物呀。但是我们千万不要执著一生二、二生三、三生万事，不是这样子，就是说我们的境界并不是这样子。如果是一生二、二生三、三生万物这样的方式的话，就是自然支配了。自然支配是外道的说法，万事万物为什么这个样呀，自然而然的，或者说是偶然的。说种子生现行，互相配合是偶然的，那也错了，也是外道。如果是自然的，如果是偶然的，那我们修行就没有用了，修行干吗呀，还找什么如来藏证如来藏呀，没

有了，自然的偶然的嘛，那就是命定论了。

就说尘土怎么变成泥团呀，种子怎么现境界呢？既然不是自然法则的方式定的，也不是偶然定的，那么究竟是什么定的呢？你说种子生现行，现行又生种子，这不是一生二、二生三、三生万物吗？我们不否认有这个形式，但是能够组合起来的东西不是这个形式，这个要弄清楚。为什么会有千变万化的境界呢？还有个根本性的东西在里头，是它把这些种子组合起来，把尘土结成泥团。但不是把种子看作微粒，我前面讲了种子是一种能力，它不是实体的东西，不像实体的东西一生二，二生三，越生越大，有这种形式，有点像，但实际上不是微粒，不是实体。那么种子又不是实体，是种能力，怎么会形成万事万物这个境界呢？这个就是我们最大的一个问题，要弄清楚。是种什么原因使这些种子组合起来变成不同的境界的呢？就是业力这个东西。

### 5. 业力的概念

业力在梵文原文叫羯磨，意思是造作，也可以说是一种行为，一种动作，一种作为，都是这个意思。你看我们现在有的佛教寺庙里头的办事机构叫羯磨堂，就是能够办事情，当然那是清净的造作。传戒的时候有羯磨师，有教授师。教授师是给你讲道理的，羯磨师告诉你怎么操作，怎么行动的。理论方面的是教授师，行为方面是羯磨师。造作会产生一种力量叫业力。你看我们一个人，你一举一动，都是造作，你只要一举动，行为它就会产生力量，这个产生的力量，当然是有大有小。但是没有一种行为不产生力量不产生后果的。业力在佛教小乘经典里头解释得比较狭隘，是狭义的，业是因果现象的一种。后来发展了，业力解释的范围越来越宽，越来越大，因果现象的本体、法则等等都归纳到业力上。所以我们说的业力是广义的，不是狭义的。

我们说种子怎么组成这些境界呢，它就是靠业力，种子的组合

是靠业力来组合的。我们可以从很多方面分析，法相宗就是这样分析的。

我们先从我们自己所感受的境界来讲，我们从空间来看这个世界。从空间来看这个世界那就是有三界：欲界、色界、无色界。欲界里头又有六道：地狱道、饿鬼道、畜生道、修罗道、人道、天道，这是从空间来看有三界。从时间上来看这些境界，有四大劫，这就是我们常常讲的成劫、住劫、坏劫、空劫。四劫，比如这个星球，这个世界坏了，有三灾，水灾、火灾、风灾，由灾而起就坏了，坏了以后空了，空了以后又成了，成了以后又相对的稳定了。这里头又分好多小劫是一中劫，好多中劫又是一大劫，这是基本名词我不多说了。从空间上看是三界，从时间上看是四劫。

所以我们所碰到的境界，大到三界，有成、住、坏、空，小到个人，有生、老、病、死，乃至于一切万法当中都有四种现象：生、住、异、灭。生——这个法生了，住——这个法相对稳定，异——这个法发生变化，灭——最后这个法消失了。可以说息息生灭，时时生灭，生灭这是我们所有一切境界经常的现象，生起来了，相对稳定一下，马上又变化了，消亡了。世界上没有什么事情不是这样的，有为法、有漏法都是生、住、异、灭的。

那么我们人在生住异灭、在生老病死当中，我们的感受就有很多的不同，有苦呀乐呀的差别。大慧菩萨问的，为什么人有丑陋的，又有不丑陋的，为什么命运有好的，又有不好的，比如，在空间里头，有的享乐，有的受苦；在时间里头，有的长寿，有的短命。

在世法上，在哲学界长期有个争论，就是形灭不灭论，在南北朝就提出这个问题了。那个时候有个学者叫范缜，他同竟陵王是一个时期的，竟陵王萧子良，是信佛教的，范缜不信仰佛教。竟陵王就问范缜：“你不信因果，世界上为什么有富有贵，为什么有贫有贱，你还不信因果啊。”范缜说：“人的一生就好像树上的花。同

在一个树上开的花，风一吹来，花随风而落，在这个中间，有些花就飞进房屋帘子里去，掉到屋里床上、席子上、坐位上，有些花飞到大墙角里头，甚至于飞到厕所里头去了。被风吹到房上、席子上的就是你，吹到厕所里头去的就是我。”说人生好像随风而吹，自然而然的，偶然的，碰到好的，飘到席子上去了，碰到不好的，吹到厕所里头去了，这个是没有什么因果的，因果在哪里呀。这是范缜讲。由这个引起了形灭不灭论，就是人死了以后，还有没有这个精神存在。形指身体，神指精神。

有的人讲，人的肉体就像一盏灯一样，肉体消灭了，就等于灯火灭了。这个在哲学上，古时候就争论，现在也这样争论。存在不存在的问题，因果的问题。

佛教看这些问题，认为不同的境界都是有一定的组织的，都是业力组成的，这叫物以类聚，方以群分嘛。比如，饿鬼所生，一定是丑陋的形态、恶劣的环境，为什么呢，他都是苦的种子集拢来的，形成的境界。比如，天人所生，他一般形体都是很妙胜，环境都是很优美的，是乐的种子组成的。所以这不是自然论、偶然论所能够解释的。但是我们也确确实实看到在同一个情况之下，比如都在人道，但是也有不同，这个在世间法看得多了，有的功成名就，有的身败名裂，他都有不同原因的。同一个环境，结果遭到不同的待遇，不同的结果。还有就是同一个境界，但也有不同的感觉，就是种子组合的外部境界是一样，但是感受不一样。比如水，水在人间来看，可以做饮料等等，是生活必需的。但是饿鬼看到水就害怕，感觉是一滩浓血，是火焰。天人看到水是琉璃，是玻璃样的东西。同样的东西，都是水，但是在不同的空间里头，在地狱道在饿鬼道和在天在人看的不一样。我们人看到是水，那些鱼、虾、乌龟、龙看到的是它的房子，是它的住处。所以境界的组合不是偶然的，不是自然的，必定有一种力量支配它成这个样子，这个支配的力量就是业力。

所以种子怎么变成境界的，是由于业力，我们从时间来看，从空间来看都是这样。

像我们撞钟，大叩大鸣，小叩小鸣，不叩就不鸣。种豆就一定得豆，种瓜一定得瓜，不能种瓜得豆，种豆得瓜。善有善报，恶有恶报。

这个业力是一个网，宇宙是这样一个网，因果是网上的环，一环一环，因果的环组成业力的网。我们讲，你逃不过业力呀，人都在业力的网上生活。这个网怎么组织的？是因果组织的，一个环套一个环组成业力的网。这个网的环里头，具体是些什么东西呢？都是些种子。所以业力把种子组成了境界，组成网。这些种子的活动就是在因果环里流转。所以法相唯识宗在研究因果的时候就讲了四因五果。四因，就是生因、引因等等，五果，就是士用果、异熟果等等。

业力我们可以分成好多种，从它的德性方面说，我们可以说有善业、恶业、无记业。我们从业力的发生来说，有身业、口业、意业。过细分还有很多了，从业力果报上来说，那就是福业、非福业。像生到人、生到天这是福业，生到地狱、饿鬼、畜生这些是非福业。还有果报上有不动业，比如由修禅定他得的禅定果，这个是不动业。像色界、无色界修定的人，他进入了初禅天、二禅天、三禅天、四禅天，还有无色界里头的空无边处天、实无边处天、非想非非想天、无所有处天，这些境界就是不动业，是由修禅定的业力转成的。这是就业力的果报来说，这个都不同的呀，你像人和天，受火灾、风灾、水灾，劫数多得很，而到不动业的这些天里头，水灾、火灾，有的只有一灾，有的有两灾，在时间上呢，有的只有一劫，灾就过去了，有的很长时间劫才能够过去。这都是这些业力的变化。

从业的分量上来讲，有定业、不定业，或者说定受业、不定受业。就是这个果报一定要受的叫定受业，这个果报不一定完全能受

到的叫不定受业。

从业力作用上来说，有引业，有满业。什么叫引业呢？就是自他同一的总报叫引业。另一种叫满业，满业就是彼此不同的，彼此个别的，就是别报吧。我们刚才讲国土，我们都在一起，都是在人道里头，都在一个报身，都有眼、耳、鼻、舌、身、意，这个是引业。至于说不同，满业，虽然都在一个人道里头，你长得漂亮，他长得丑，你寿命很长，他短命，有这差别，差别是满业。这是从业力的作用上来说的。

从业力的交互来说，业力有共业，有不共业。共业就是很多人都感到的，这种业力，共变共用。共业里头又有共中共业，共中不共业。共中共业，像山河大地，大家共用的。共中不共业呢，比如私有私产跟大家不共用的，叫共中不共。不共业呢，即不是共变共用，而是自变自用，一己所有的。不共业中也有不共中共业，像身体本来是自己独有享受的，但有时他人也可以借用你的身体起作用。不共中不共业，这就是绝对不与他人共的，一生自己独自受用的，像你自己的眼睛、耳朵，不能别人借着用，哪怕眼睛器官可以移植给人家，但那也已经不在你身体上了。

这个业力的分类很多，我可以从十二个方面来分，我就不多说了，因为业力这个问题很大。

但是我讲业力，从法相唯识宗来讲，他特别注意的一点，就是发动业力的主体在哪里呢？在我们的意识，我们上天堂下地狱都是意为主，这是就世间法来说。就出世间法来说，我们超出三界，妙证菩提，也是以这个意为主。所以意的力量特别大，就是第六意识的力量特别大。所以“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是真佛教。”为什么佛教经常讲这句话，什么叫佛教佛法，就拿这四句话说。这个意识，意就是识，所以法相宗讲唯识，对意识方面特别注意。这是讲业力的时候要知道，业力的主体是意。所

以你这些种子怎么组合啊，我们说由于业力；业力又怎么组合的呢，业力由意为主。

业的力量是很大的，但是说到讲修行的人，他到了圣贤位了，到了解脱的境界了，业力就慢慢地消失了。没有到贤圣位的，针对它来对治，也可以使业力转化。这个要说清楚一点，业力是可以转化的，但是你说把业力消灭，是消灭不了的，不过可以转化。我们念阿弥陀佛往生西方，西方是可以往生的，你的业力消灭不了，所以叫带业往生，怎么办呢，你还得慢慢地转化掉。世界上没有什么你可以欠账不还的，你欠了账你就要还，所以世界上没有什么讨便宜的事情，业力是非常公平的。

业的力量大，大到什么程度呢？释迦牟尼佛都讲不可思议。佛是不可思议的，众生是不可思议的，业力大也是不可思议。但业力可以转化，这个转化靠修行，靠对治。

世间境界，种子都是由业力而来组合，这样散土就结成泥团。因此我们修行的人，学佛的人，也就是依靠业力来修行。在业力上修，才能转变业力。不管哪一个宗哪一个派，你都要修行身、口、意三业，修行离不开身口意，所以我们修行也是依靠业力的原则嘛，持戒、修定、证慧，都是的。持戒就是对我们身口意活动有所规范、限制嘛，使我们种子的组合能够慢慢转变，去掉污染，返回到本来清净的途径上去，在《楞伽经》来说，就是证得如来藏。

这个我是简单地把唯识宗大概说了一遍，我们再看下面经文的时候，对唯识讲的有些现象就比较容易了解了。

我们前面讲到大慧问佛，佛讲了一百零八句以后进入经文的正宗分。正宗分讲三个问题，首先讲如来藏，如来藏里头先讲五法。五法在法相唯识宗也很重要，这五法实际上是法相宗对一切法的总清算。

为了说明五法，首先讲第一个问题，讲这些识的生灭相。尔时，

大慧菩萨就问佛了，八识有几种生住灭。就是眼识、耳识一直到阿赖耶识，它是怎么样生起来的，怎么样存在的，怎么样又消灭的？佛就告诉大慧，这些识的生灭相有两种。生灭就是生住灭，生起来，稳定存在一段，再就消失了。生灭相实际上就两种，就是诸识有两种生、有两种住、有两种灭。一种叫流注生、流注住、流注灭；一种叫相生、相住、相灭。诸识生灭的现象就这两种，一种叫流注，一种叫做相。

流注，我上次说了它的意思，一种译本翻译为“相续”，这个比流注容易明白一点。流注就是阿赖耶识的种子刹那刹那生灭，我不是讲种子有六个义吗，刹那刹那不停，生灭同时，这样一个接一个的，你看它就连续下来了嘛，生了就灭，灭了就生，而且生就是灭，灭就是生。这样的生灭，种子在阿赖耶识的表现，这种相你看不到的，很细，可以体证到，但你看不到的。所以这种流注的生灭，这种相续的生灭，是没有相状的。我们现在种子输出来，种子变现行，现行又变种子，种子又变现行，种子整个的流注的过程是很细很快的，你看不到的，这个叫相续的生、相续的住、相续的灭，这个是没有相状的。

另外一种随业力感召的果报，这一种生、住、灭是可以看得到的，这个叫相的生、相的住、相的灭。相，因为法相宗用这名词，我们简单来说呢，这个相，它是一种果报，就是业力感受的一种果报显出的境界，这种相状叫相。这种相状，因为人是可以看到的，所以叫相。比如，我上次也说了，人由少到老，他的变化是看得见的，生老病死嘛，这个生老病死是业力感召的一个结果，这种状况我们看得见的。

所以佛答复大慧的时候，讲了识的生灭有两种，一种相续的、流注的生住灭，一种是业力感召的这种果报的相的生住灭。说清楚了，为什么我们前面要讲种子，要讲业力，为了解释这个问题，不

然的话不大好懂诸识的生灭为什么这样。下面这段：

**诸识有三种相，谓转相、业相、真相。大慧，略说有三种识，广说有八相。何等为三？谓真识、现识及分别事识。大慧，譬如明镜，持诸色像，现识处现，亦复如是。**

这是说识，广说是八识，归纳来说呢，略说就有三种，这三种就是真识、现识、分别事识。第八识阿赖耶识称为现识。这个末那识跟眼、耳、鼻、舌、身、意这六识能够分别了境，成为分别事识。这里讲的真识，就是我们前面说过的没有受污染的阿赖耶识，没有受污染的心识这叫真识。释迦牟尼佛把八识略说分为三种，那么心识的活动、所表现的现象，它也就是三种相。

阿赖耶识这个藏识所现的相是真相，末那识所现的相是业相。什么叫业，我不是讲末那识抓住第八识的种子不放，“我的我的”嘛，因为一切业都有我而生。清净的业是由无我而生，而污染的业都是由执著有我而生。所以末那识它所显现的相是业相。这个眼、耳、鼻、舌、身、意，这六识所显的相是转相，因为这是可以转变的。

所以我们讲诸识的生住灭相，就是相的生住灭。藏识的现行变种子，种子变现行，刹那刹那不停地变，流注不断，这个变叫流注的生住灭。流注的生住灭实际上是真相。前者我们讲的，七转识所现的生住灭相是业相、转相。业相、转相是相的生住灭，相的生住灭看得见。真相是流注的生住灭，而流注的生住灭看不见。

**大慧，现识及分别事识，此二坏不坏相展转因。**

这句话讲了现识和分别事识。现识讲阿赖耶识，分别事识讲的

七转识。这个阿赖耶识跟七转识是不一不异的，是不即不离的，是展转相因的。

**大慧，不思议熏，及不思议变，是现识因。**

不思议的熏，不思议的变，是第六意识和第七末那识熏第八识。因为第八识的种子输出来以后，输给末那识，输给意识，还输给眼、耳、鼻、舌、身这前面的五识，变成现行，现行又变成种子，又把它返回去，而且原来输送的种子，种子生种子，也返回去。这个由现行返回去的种子我们叫熏。这本来是第八识供给第六识、第七识的种子的，结果变成现行以后，现行又变成种子，反馈给第八识，就熏第八识，这叫熏。种子是不思议的，这个熏也是不思议的。本来有的种子送出来不思议，新熏的种子返馈回去也不思议，这叫不思议熏，不思议变。这个就是现识的因，这就是第八识的因。我们讲法相唯识，因为名相很复杂，他形容东西很过细。现识因是讲第八识因。底下讲七转识的因：

**大慧，取种种尘，及无始妄想熏，是分别事识因。**

“取种种尘”，尘是六尘：色、声、香、味、触、法六种尘。“无始妄想熏”，无始就是与生俱来的，没有开始的种种虚妄分别，这个是分别事识因。

佛法讲这个问题，讲无始妄想，前面我讲过，万事万物是哪里来的，没个来的，无始嘛，时间无始就无终嘛，任何事物都没有开始，也没有终了。这里头有个问题要弄清楚，无明哪里来的？无明就无始，这是没有开始的，无始无明。那好了，你不是讲无终吗，无明既然无始，无明也就无终了，那成什么佛呀？无明无终吗，生

生死死，死死生生……辈子无明，下辈子还是无明啊，这怎么得了，没有终啊，还学什么佛呀，那还成什么佛啊？这是个问题，这要弄清楚，无明是无始的，但是有终，这跟别的不同。那不是违反了普遍规律呀，都是无始无终的，无明无始，怎么会有终呢？无明就有终，无明是不觉悟，你开始觉悟了，这就是菩提嘛，所以这个无明还是有终，接着无明的是菩提。所以，无明是无始，菩提是有始，所以我们讲始觉，开始觉悟嘛，最后是圆满觉悟涅槃嘛。这样子把无明的无始有终跟菩提的有始无终联接起来，还是无始无终，并没有违反普遍规律。

妄想是无明的最大的表现，所以叫无始妄想。色、声、香、味、触、法这六尘和无始妄想熏出来的，这是分别事识因。

**大慧，若覆彼真识，种种不实诸虚妄灭，则一切根识灭。大慧，是名相灭。**

释迦牟尼佛在这里说了，染污的心识它种种的虚妄如果灭了，相就灭了。这虚妄怎么讲呢？虚妄就是种种尘的不思议的熏，种种尘就是色、声、香、味、触、法，这些外境返馈给识的种种行状。假使把种种不实的虚妄，把阿赖耶识的垢污能够清除了，那么一切的根识，六根六识，就能够消失了，这个叫相灭。

我不是讲诸识生住灭有两种吗，一种相的生住灭，一种是流注的生住灭。流注就是相续。底下讲：

**大慧，相续灭者，相续所因灭，则相续灭。所从灭及所缘灭，则相续灭。大慧，所以者何？是其所依故。依者，谓无始妄想熏。缘者，谓自心见等识境妄想。**

依什么呢？无始妄想熏。缘什么呢？缘讲“自心见等识境”的妄想。

什么叫相续灭呢？我们刚才讲了，种子的组合，我讲是业力，对不对，所以相续，它根据业力组合，业力的组合也就是它的因，相续的因如果灭了，相续流注也就灭了。因为种子的组合是业力的组合，如果业力消失了，也就是因消失了，那么种子组合的现象也就消失了。前面我为什么讲业力，就是这个道理。

“所从灭和所缘灭则相续灭。”种子为什么变现行，现行又为什么变种子，它依据的条件如果灭了，它也灭。因为这些识之所以变现，都是业力对种子的组合，所以种子本身所依的业力转变了，它也就转变了，业力消灭了，这个种子的变现也就消失了。因为实际上我们六识、七识依的是什么东西呢？都是无始妄想熏的东西。

说来说去吧，我们这个种子的出啊、进啊，业力的组合啊，这些变化把我们本来清净的真识，本来清净的如来藏的真相污染了。所以释迦牟尼佛讲诸识的生灭相时这么来说，不是完全讲名相。

**大慧，譬如泥团微尘，非异非不异。金庄严具，亦复如是。大慧，若泥团微尘异者，非彼所成，而实彼成，是故不异；若不异者，则泥团微尘应无分别。如是大慧，转识藏识真相若异者，藏识非因；若不异者，转识灭，藏识亦应灭，而自真相实不灭。是故大慧，非自真相识灭，但业相灭。若自真相识灭者，藏识则灭。大慧，藏识灭者，不异外道断见论议。**

这个讲什么呢，讲诸识不生不灭，拿泥团和金子打比方。泥团微尘就是我前面讲的做成泥团的散土。微尘就是一包散土嘛。你看微尘跟泥团，你们说是不是相同的啊。释迦牟尼佛说，大慧，如果

说这泥团跟微尘不同，可是“而实彼成。”实实在在泥团是微尘所成的。如果你要说泥团跟微尘不异，完全相同呢，那泥团跟微尘应该没有分别，可是泥团跟微尘形态又不一样。

这又打个比方，像金子一样，金子可以做成各种各样的手饰，“金庄严具”，金子做成的手饰，跟金子到底有没有区别？你说金子和金手饰相异，完全不同的话，那么手饰难道不是金子做的吗？所以不能说不相同。你说相同吗，金子毕竟是原材料，手饰毕竟是金子加工以后的工艺品，二者用途不一样，所以又不能说是相同。

这个比方说明“转识、藏识真相若相异者，藏识非因。”就是七转识：末那、眼、耳、鼻、舌、身、意，这七个识跟阿赖耶识的关系，到底是同还是不同，到底是异还是不异。你要说它不同，转识，前面七个识跟藏识阿赖耶识，它们的真相如果不同的话，那你就不能说七转识是藏识变的。但是末那、眼、耳、鼻、舌、身、意识确实是藏识阿赖耶识变现出来的，因为阿赖耶识是因，七转识是果，因生果，阿赖耶识生出了七个转识，就等于泥土跟微尘一样，金子跟金手饰一样，你不能说不一样，难道泥团不是微尘组成的吗，这个金手饰不是金子做的吗，这七转识不是阿赖耶识生的吗。所以七转识跟阿赖耶识的关系，你不能说不一样。

那是不是说七转识跟阿赖耶识就一样了呢？也不能那么说，因为你说若不异者，相同的话，那么七转识灭了，藏识也应该灭，但阿赖耶识藏识是不灭的。

所以大慧呀，“而自真相实不灭”。真相，实际上是如来藏的自相，如来藏的自相它是不生不灭的。你七转识的生灭是个现象，这些生灭现象是业相，都是对如来藏的污染，业相是可以生灭的，真相是不灭的。如果“自真相识灭”呢，那阿赖耶识，如来藏也灭了。如来藏是不灭的，它是自然而然清净的。你要说阿赖耶识灭了，说如来藏灭了，这就不异于外道的断见论见。就跟外道讲断见一样

了。这就说现识、分别事识跟真识的关系是非一非异，不即不离。

因为这一段文字说得很简奥，而文法的结构有点像梵文的结构，所以比较难懂一点，古奥一点。

说如来藏，从识上说，说它受污染的心识的相状。心识的功能相状是有生有灭的，但心识本身是不生不灭的。底下还是讲识的生灭：

**大慧，彼诸外道作如是论，谓摄受境界灭，识流注亦灭。若识流注灭者，无始流注应断。**

外道讲摄受境界灭，识流注也灭。摄受境界就是色声香味触法，就是心识接受外界的境界。好像被摄受的外界的境界，这种心识现象如果灭了，识的流注也灭了。识的流注就是阿赖耶识提供种子，种子变现行，现行变种子，这叫流注。好像现行一灭，种子也就灭了。当然他没有说现行、种子，实际上讲的这个意思。外道讲摄受境界灭，识的流注亦灭。就是现行灭了，种子也就灭了，这么个意思。但是如果说种子也灭了，那么无始流注应该断，你这么说就是外道的断见。种子都灭了，你还有成佛的可能吗？种子有有漏种子，有无漏种子，你说种子都可以断可以灭，那么无漏种子断了灭了，还成什么佛啊？所以说“摄受境界灭识流注亦灭”，是外道的断见。

**大慧，外道说流注生因，非眼识色明集会而生，更有异因。**

说这些种子流注，识的流注，相续不断，它的生因是什么？为什么流注不断呢，比如说眼识能看，前面讲了待众缘，要有些条件，

等待众缘具备了，眼识才看得见，才能够生明，“眼识色明集会而生”嘛，它才能生看的作用。外道说，这不是流注生因，而是另外有个原因。

**大慧，彼因者说言，若胜妙、若士夫、若自在、若时、若微尘。**

这些外道说另外有原因，什么原因呢？就是“若胜妙、若士夫、若自在、若时、若微尘。”外道他是由虚妄分别，就考虑很多流注生灭的因。他怎么说呢，“胜妙”，就是指婆罗门的一个派，说大梵天能够生万物的，这就是胜妙的说法。“士夫”，也是外道的一个派，是讲神我的，万事万物哪里来的，神我。还有“自在”，这也是外道的一个派说的，说万事万物的造物主是大自在天。就是把自在、把神我、把大梵都说成是万事万物来源，说成流注的原因。还有，万事万物的根源在哪里，他认为是“时”，把时间作为生灭因。还有“微尘”，认为万事万物都是由一些最基本的粒子组成的。印度把空间单位，分得不能再分了叫微尘。

这些万事万物哪里来的，也就是万事万物怎么样会生、怎么样会灭的原因。我们讲没有第一因，这些外道都讲第一因，大梵天、时间、微尘、神我、大自在天，把这些东西当做生灭因，把这些东西当作第一因，当作来源，这些跟释迦牟尼佛讲的没有第一因、法尔的如来藏就不一样了。

### 6. 七种自性——众生的心识相态

下面讲七种自性。

**复次大慧，有七种性自性，所谓集性自性、性自性、相性自性、大种性自性、因性自性、缘性自性、成性自性。**

这讲了凡夫的七种自性。因为诸佛他本身是不空如来藏，但为了度众生，他有些方法，有些方便。因为众生看到各种相，由相便生种种名，他就分别，起名字，名相嘛。佛也方便地用这些名相来说一些东西。比如，这里佛方便地说了众生有七种性自性，对于万事万物是怎么来的，万事万物究竟是种什么情况，众生有各种各样的看法，佛方便地归纳众生对这些问题的看法有七种自性，七种性自性。

“自性”是一个名词，“性”在自性前面就成了一个形容词。自性是一切事物的本性、性质，性自性呢，就是这个事物本质的性质叫性自性，也就是自性的性，叫性自性。万事万物本质的性质，用意识的分别来看，佛说大概归纳有七种性自性。

第一种，集性自性。集性自性也叫集自性，怎么叫集性自性？万事万物是因缘而生、因缘和合起来，因跟缘结合起来叫集，集性自性。这种看法就是认为世界上万事万物，善法、恶法积集起来，和合起来，就成了污染的法和清净的法的性质，这是一种说法。再一种说法也可以这么解释：本质的自性就是集，所以叫集性自性。

第二种，性自性。就是说这种本质是原来就有的。就是说，为什么事物会这样呢，原来就有的，原来它就有这个作用，就有这个功能，每个法它自己能够认识自己把持自己，这是一种说法。或者说什么是万事万物的本质，它的功能就是它的本质，这叫性自性。也可以这么说。

每说一个事情都是两种解释，都说了。比如集自性，我们也说了两种解释。

第三种，相性自性，也叫相自性，我们也可以作两种解释。一种相自性，就是诸法万事万物都有各自的相状、各自不同的差别，这种相状不同的本质叫相自性。另外一种解释，万事万物的现象就

是它的本质。这是两种解释，虽然不同，但都有它合理的一面。

第四种，大种自性。大种讲四大种：地、水、火、风叫四大种。大种自性也叫大性自性。地、水、火、风四大种各个都有它的自性，叫大种自性。就是说万事万物都是借四大种来显现出来的，所以这些万物都是大种自性的表现，叫大种自性。

第五种，因性自性，也叫因自性。因，就是万事万物生起来的亲因，直接的因。这个因是这个事物的自性，有因才有万物，所以因是事物的自性。

第六种，缘性自性。缘性自性就是缘自性，就是诸法它能够生起来，光是因不够，还要有些条件，比如只有种子因不行，还要有雨露阳光肥料，种子才能够长起来。认为没有这个条件，万物成长不起来，因此这些条件，也就是缘才是这些事物的本质。这是第六种凡夫的看法。

第七种，成性自性，也叫成自性。这也有两种解释：一种解释，什么叫成自性？就是因也有，缘也有，因缘具足，成就这个法了，因缘具足成就诸法的这种本质叫成自性。另外一种说法，能够成就如来藏的那种清净的心叫成自性，这个又是一种解释，这种解释，一般过去讲楞伽的，或者唯识见、中观见，多半这么解释成自性，也有他一定理由。

这七种自性，我们看到后头的五、六、七这三种自性是随顺因果来说的，因呀、缘呀，以及因果具足，这都是随顺因果建立的。前面集性自性、性自性、相自性、大种自性，这四种是随顺万物有性、有相、有用，是就万物的性、相、用来建立的。一个就因果来建立的，一个就万物的性、相、用来建立的。

我们不是讲众生（心相）心识的相状吗，这些众生看待万事万物，看待万事万物的存在、本质以及怎么来的，从根本上说，主要不外乎这七种看法：或者从因果上看，有因自性、缘自性、成自性；

或者说从事物的性、相、用来看，有集自性、性自性、相自性、大种自性。这些心相，这种心理状态，都是虚幻的，都是分别的，都是覆盖在如来藏上的污染相，不是心识的清净状态，不是如来藏，是受了污染的心识。受了污染的心识就会看到万事万物是集的、是性的、是相的、是因的、是缘的、是成的这些，没有看到自然而然的清净的本来面目。

### 7．七种境界——佛菩萨的心识状态

接着佛说：

**复次大慧，有七种第一义，所谓心境界、慧境界、智境界、见境界、超二见境界、超子地境界、如来自到境界。**

我们凡夫有七种心识的状态，七种自性。那么佛菩萨呢，他就有“七种第一义”，就是心理上表现的第一义境界有七种，这七种都是一层比一层高的第一义的境界。七种第一义的境界是什么呢，就是经文上说的“心境界、慧境界”等七个境界，这些是佛菩萨的心识状态。

我们前面讲了，阿赖耶识是众生受污染的心识状态；空如来藏是在修行过程当中，去掉污染的心识状态；那么如来藏就是自然而然、法尔的没有受污染的心识状态。佛讲了这七种状态，最后的这种心识状态“如来自到境界”，就是不空如来藏，法尔的没有受污染的如来藏。当然这也是用名相用言语来讲的，但是他讲的是佛菩萨心理的真实境界。

第一种是心境界。怎么叫心境界？就是他的心理、心识的状态跟他的真心能够相应。就是菩萨经过他的禅定，经过他的修行，他不断地除掉虚幻的妄见，那么他的见、他的心慢慢跟真心相应，这种境界叫心境界。这种心境界是地前菩萨的境界。菩萨不是有十地

吗，初地、二地、三地、四地，从欢喜地一直到最后第十地。这个心境界是地前菩萨要入地了，但是还没有登地，在这个修行阶段上他现的境界叫心境界。

第二种，慧境界。那么这菩萨再进一步修行，他能够断掉疑惑，不疑不惑了，这就是慧，慧是能够断惑的。离开了虚妄，断掉了疑惑，这种心的境界叫慧境界。这种慧境界就是初地菩萨，登了地的菩萨的境界，这个境界有相当的一个过程，可以说从登地一直到第五地，初地、二地、三地、四地、五地，都是慧境界，都是断惑离虚妄这种境界。叫空如来藏嘛，把如来藏上的污染的东西空掉，用什么空啊，用慧来空，就是断惑，慧境界。这是第二种。

第三种，智境界。智就是般若，智慧嘛，般若就是能够看到诸法的空性，看到诸法本不生，看到没有第一因，不但看到诸法的空性，又看到诸法的实相，又看到这些万事万物是客观存在、是本来有的，但它的自性还是空的。所以能够看到诸法的空相，又看到诸法的实相，这是要有般若的智慧才能看到。这种心识状态叫智境界。这种境界是六地菩萨的境界，到了第六地菩萨，就是智境界。

第四种，见境界。但是光是般若，只看到诸法空性、诸法实相，这个还不够，到了六地，还要进一步修，因为还是有污染，为什么有污染呢？还是有常、有断，看到诸法实有和诸法空相，但他还没离开两边。他要看到无论是诸法的空性也好，诸法的实相也好，还是有常断两边，能够慢慢断掉两边成中道，这种心识境界叫见境界。这个见境界是很不容易的，这个是七地、八地菩萨心识的境界。

第五种，超二见境界。这就是超过了常见、断见而证得了真正的中道，断了二边得中道，这叫超二见境界。没有什么常见、断见了，不但是离二边、断二边，而且超二边，没有什么常什么断，这个是九地、十地菩萨的心识状态，心识境界，所以叫超二见境界。

第六种，超子地境界。子地是指的佛子，从地前直到十地的菩

萨都叫佛子。这个超过地前到十地的这些菩萨的境界，这叫超子地境界。超子地境界就是等觉，是等觉菩萨的心识境界了，几乎跟佛差不多了，这叫超子地境界。这是第六种境。为什么只讲个超子地境界呢？因为这种境界不好说了，已经超二见了嘛，你还说什么，只说个超子地境界。但是还要进一步。

第七种，如来自到境界。如来自到境界就不用说了，这就是只有佛才能够有的心识状态，这个心识状态是什么？就是如来藏，就是法尔的自然而然的清净心的这种心识状态，这就是如来自到境界。

佛说了七种境界，说了菩萨跟佛的这七种心识状态，心识的境界，这一个心识境界是圣贤、圣人的。我们讲超凡入圣嘛，前面讲七种性自性，是凡夫的心识状态，这里讲七种第一义境界，是菩萨佛的心识境界。我们两两地把它对比一下，凡夫有七种自性，佛菩萨呢，有七种第一义。就是佛菩萨有七种境界，凡夫有七种虚妄分别的认识。那么一对比，一对一吧，我们看到，心境界相对的是凡夫的集自性，也就是圣者心相的境界对应的是凡夫心相的集自性。慧境界呢，相对应的是凡夫的性自性。智境界相对应的是凡夫的相自性。见境界相对应的是凡夫的大种性自性。超二见境界相对应的是凡夫的因自性。超子地境界相对应的是凡夫的缘自性。如来自到境界相对应的是凡夫的成自性。

释迦牟尼佛在这里跟大慧菩萨讲心识状态讲得非常清楚了。本来佛菩萨的心识不好讲的，释迦牟尼佛借着名言，借着世法上的这些名称、这些说法，还是把它说出来了，虽然不能说是月亮吧，但因指见月，指头指的还是月亮，告诉这些东西，讲的这些境界，说明了这个问题。

**大慧，此是过去未来现在诸如来应供等正觉，性自性第**

**一义心。以性自性第一义心，成就如来世间出世间，出世间上上法。**

就是过去、现在、未来的这些佛菩萨都是以这七种第一义心、七种境界来成就世间法，成就如来出世间法和出世间上上法。世间法，实际上是凡夫的法，出世间呢就是声闻、缘觉的法，出世间上上法就是菩萨、佛的法，所以这是一乘的法了。

**圣慧眼入自共相建立，如所建立，不与外道论恶见共。大慧，云何外道论恶见共？所谓自境界妄想见，不觉识自心所现，分齐不通。大慧，愚痴凡夫性，无性自性第一义，作二见论。**

这个外道见就是魔见，佛菩萨的见是正见。因为外道他执著自性的妄想的境界以为就是修持。比如说拿着前面的七种自性就把它展开来，变成了很多外道的理论，而且就讲很多歪道理，就是不正确的修持方法。正因为他们都不通达佛菩萨第一义心，那些看法不是堕于常见，就是堕入断见，离不开二边。所以经上讲“愚痴凡夫性，无性自性第一义，作二见论。”不是常见就是断见，做二见论。比如说人死如灯灭，灯灭了，就不会再亮了，人死了也就完了，这个就是断见。再比如，万事万物哪里来的呀？大梵天造的，…个因能够造这么多果，这就是常见。很多事情，你过细想一想，你自己分析一下，看看自己的心理状态，你分别的东西，你想的东西，是不是断见，你想想看，往往不是常就是断，都是虚妄分别。这种虚妄分别集中起来就是七种自性。

所以“圣慧眼入自共相建立。如所建立，不与外道论恶见共。”佛菩萨讲的这些是自共的，跟外道是不共的。因为外道都是从识的

流注生灭来建立的，而佛菩萨是从如来藏受不受污染这方面来建立的，所以这跟外道见是不共的。外道论是“自境界妄想见，不觉识自心所现”。他自己心理现的境界，都是妄见，他不知道他所看到的就是他的自心所现。“分齐不通”，所以他跟佛菩萨的见地合不拢来，不是一回事。

这段还是讲的诸识生灭相的一种情况，前面我们讲了，流注生住灭和相生住灭，这里进一步把它发挥一下。

## （二）明妄想见

下面讲什么呢，前段讲诸识的生灭相，下段讲妄想见。

**复次大慧，妄想三有苦灭，无知爱业缘灭。自心所现幻境随见，今当说。**

这个句子他是根据梵文直译过来，倒装句，所以很难解，唐译本就容易理解一点，唐译本怎么说呢，你看后头这句：“自心所现幻境随见，今当说。”应该摆在前面，“今当说”他摆在后面就倒装起来了，是按梵文的文法。所以唐译这么译的：“大慧，我今当说，若了境如幻，自心所现，则灭妄想及无知爱业缘。”就是你了解的境界好像梦幻一样，都是你的自心所现，都是你自心的心识状态。句子倒过来，就容易理解了。所以唐译本容易理解一点。下句“妄想三有苦灭，无知爱业缘灭。”也是给倒过来了。应该是唐译的“灭妄想三有苦，及无知爱业缘。”由妄想就生了三界嘛，三有前面说过就是三界有，欲界、色界、无色界，三界一切皆苦嘛，都是由妄想而生。所以要消灭这些妄想三有苦。

这一段整个来看，就是说，你能够随见自心，能够知道所见的种种相状都是你自心所现显出来的，你能够真正晓得自己心理的这种状态了，那么妄想三有苦就灭了，无知的爱业缘也就消灭了。这就可以知道妄想妄见怎么生起来的。我们看到的、听到的、想到的，都是自心的幻相，唯识所现嘛，都是妄想妄见，这些妄想妄见都是你自心阿赖耶识的表现。

**大慧，若有沙门、婆罗门，欲令无种有种因果现，及事时住，缘阴界入生住，或言生已灭。**

文字比较古奥一点，要慢慢说一下。沙门就是出家人，在佛出世前，古印度就有出家修学的人。佛告诉大慧，有些沙门，有些婆罗门，“欲令无种有种”，什么叫无种？就是认为万事万物可以无种而生，就是没有原因可以生起来，叫无种。或者因中没有果，像自然论、偶然论，认为万事万物是自然而生的，是偶然而生的，都是无种论。这种无种而生、因中无果就是断见。

什么是有种呢？恰好相反的，就是有种而生，就是一个因可以生很多果，一个因可以生诸法，这些万事万物都是由一个法生的。比如，万事万物都是由造物主造的，一个因生万法，就是有种。这种看法，这种想法是常见。

我们讲常呀断呀，两边嘛，这个我们大家可以在修行过程当中体会，你的想法，你的看法，你自己好好体验一下，不是常见就是断见，不是有种就是无种。凡夫外道这个阿赖耶识心识，他的意识，他的想法，不是常见就是断见，所以说“欲令有种无种因果现”，就是外道认为万事万物一因而生或无因而生，无种的因果方法、有种的因果方法，叫有种无种因果现。

“及事时住，缘阴界入生住”，这也难解一点。正是因为看到

有种或者无种，他认为是这样的因果现象，因此他认为可以依事而住，或者依时而住，或者缘阴界入而住。阴界入就是指五阴、十八界、十二入。五阴就是五蕴：色、受、想、行、识。十二入：就是六根加上六尘叫十二入。十八界：六根、六尘、六识，合起来叫十八界。五蕴、十二处、十八界在佛教上叫三科。依三科而住。打个比方说明一下，依事而住，比如，外道希望住在一个境界里头不坏，外道修神仙的就是依事而住。那么依时而住，就是讲常生不老永生的，这些都是依时而住。还有依阴、界、入而住的，希望灵魂不死。这些都是常见。

“或言生已灭”，这是外道讲断见。事物发生后马上断灭，叫生已灭。不是常见就是断见，我们来看：

**大慧，彼若相续、若事、若生、若有，若涅槃、若道、若业、若果、若谛，破坏断灭论。**

“彼若相续”，“相续”就是因果相续嘛，他拿邪见来说这些“相续”，就破坏了因果。同样的拿邪见来说“若事”，破坏了世间法的因果作用。“若生”，破坏了因果法则。“若有”，破坏了因果的现象。不但破坏世间法，对出世间法也是的，这个“若涅槃、若道、若业、若果、若谛”，就是苦、集、灭、道嘛，你看“若果”是苦，“若业”是集，“若谛”是灭，“若道”是道嘛。整个的苦集灭道，最后的涅槃，他都给断掉了，否定了。所以说妄见害死人. 不但使世间法断灭了，而且使出世间法也断灭了，甚至把成佛的功能都断掉了。为什么会这样呢？

**所以者何？以此现前不可得，及见始非分故。**

“现前不可得”，很难解释，但按唐译本来说，就比较容易明白了，唐译本译为：“不见现法故”，就是看不到阿赖耶识所现的法，看不到本来面目。

“及见始非分故”，这句也还是唐泽本译得好：“不见根本故”。就是看不到根本，叫“见始非分故”。“分”就是根本、本来。“非分”即看不到本来的、原始的东西。

我们说世间法也好、出世间法也好，它都是无生的，没有第一因的，但是外道根本看不到这一点。古印度就有九十六见，九十六种外道，我们现在恐怕不止九十六种外道，现在光是附佛外道就不知有多少了。这种妄见是覆盖在众生的如来藏上的污染。

我们现在都讲环境污染越来越严重，我们心识上受的污染更是加倍，越来越厉害。

**大慧，譬如瓶破，不作瓶事。亦如焦种，不作芽事。如是大慧，若阴界入性，已灭今灭当灭，自心妄想见，无因故，彼无次第生。**

这些外道的说法，打个比方吧，好像瓶子破了，瓶的作用就不存在了，不能用了。好像焦芽一样，芽如果被烧焦了，就是败种坏种嘛，根本不能种，焦芽就不能生果。无因就不能出果嘛。用这两种比喻来说明外道的说法是破坏因果的，都是断灭论。这一段佛跟大慧说的这些，因为文字古奥一点，难懂一些。

“如是大慧，若阴界入性，已灭今灭当灭”。正是因为外道他的妄见破坏了对因果的正确认识，所以如果按照他们的论点，那么阴界入，五蕴、十二入、十八界，三科的过去、现在、未来，已灭、今灭、当灭。过去是已灭，现在是今灭，未来是当灭。那么阴界入就不能够相续了，这就是无因自生了嘛。这样的无因自生的论点，

就没有先因后果这种生起次第了。所以讲“自心妄想见，无因故，彼无次第生。”没有因就没有次第，无因自生，变成和偶然论、自然论一样了，这是断见。

**大慧，若复说无种、有种、识，三缘合生者，龟应生毛，沙应出油。汝宗则坏，违决定义。有种无种说有如是过，所作事业，悉空无义。**

佛说大慧，假设你说无因而生，或者一因而生。无种是无因而生，有种是有因而生，再加上八识，这三个条件相结合来生。

过去印度外道是九十六种，但是九十六种外里道头有六种外道最厉害，叫六师外道。实际上在释迦牟尼佛那时候，在印度婆罗门教里头有六大派别，佛经常讲的，每一个派别都有他的主张，都有他的中心，都有他的组织，都有他的祖师，也有他的经典。这六大派别里头有一个大派别叫“胜论派”。

胜论派讲六个基本概念，是关于万事万物怎么来的，万事万物的现象、这些关系究竟是怎么样的，他立六个基本概念，叫六句，胜论派的祖师著有《六句论》，讲六个基本概念，解释世界万事万物的现象。这六个基本概念后来又发展了，发展了十个句，《十句论》。在我们大藏经里头还有批驳胜论十句义的著作。佛教还保存了六师外道这六个派别的一些学说的东西。因为要破妄见破邪见，在印度释迦牟尼当机讲的那个时候，就要破六师外道的东西，特别是盛极一时的胜论派的这些观点。

胜论派的六句，是哪六个概念呢？就是：实、德、业、大有、同异、和合，这是六句义，是胜论派说的。同异这个概念的意思就是无因而生，就是《楞伽经》讲的无种的妄见，所以胜论派的基本概念是讲无因而生的。另外又讲一因可生万果，这个就是他的另一

个基本概念，大有。大有就是有种，有种就是一因可以生很多法，一因生万法。识，人的认识，眼耳鼻舌身意，识都是和合，和合就是识，这是胜论派他的六个基本概念。前三个就不说了，因为那扯得很远了。这里释迦牟尼佛说，胜论派的这三个观点，同异、大有、和合就是有种、无种、识三缘结合。

我们看看经文，“若复说有种、无种、识三缘合生者，龟应生毛，沙应生油。”佛说，如果按胜论派这种说法，万事万物是由无因而生、一因而生跟识这三者结合起来生的，那么乌龟应该生毛，沙子里就应该出油。但是乌龟怎么会生毛呢，沙里怎么会生油呢？“汝宗则坏”，我们的正知正见就被他破坏了。因果错乱了嘛。“违决定义”，三者结合，有种、无种、识结合而生一切万物的看法违背决定义，“有种、无种说，有如是过”。既然有这些错误，那么“所作事业”，都是“悉空无义”。所以讲：

**大慧，彼诸外道说有三缘合生者，所作方便因果自相，过去未来现在，有种无种相，从本已来成事。相承觉想地转，自见过习气，作如是说。**

讲三缘合生的外道，他根据他自己的理论，“所作方便因果自相”，他又作修道的方便，并且认为由他的修法，他可以由觉生慧，由想生地，但这都是由习气生成的见地，有种种过失。因为这里头牵扯到胜论派修法的一些内容，就不详细说了。大意是这样，

**如是大慧，愚痴凡夫，恶见所噬，邪曲迷醉，无智妄称一切智说。**

众生被这些恶见吞噬了，被这些恶见影响了，也就是说，众生

的心识被这些恶见污染了，“邪曲迷醉”嘛。而且这些外道“无智妄称一切智说。”他们还认为他是最高明的说法。

这一段是说明妄想见，五法里头讲的妄想。五法就是：相、名、妄想（分别）、正智，如如（真如）嘛，我们这一段说五法的第三法，妄想、妄见，也就是讲种种分别。分别来，分别去，不是常就是断，常见断见，总离不开这两边。只要一分别了，不是常就是断。我们自己可以体验一下，如果没有证悟，没有得道，基本上不是常就是断，我们自己是这样，你看别人的见解，你看他的境界，如果不是登地菩萨，他都是凡夫的心识状态，不外乎七种境界，不是集自性就是性自性、相自性，或者因自性，这七种自性都是常见断见，要到了六地菩萨以后，不是讲了见境界吗，才能把常见断见断掉。到超二见境界，得九地十地的菩萨才行。这是讲妄见。

## （三）明正智及如如

下面这一段讲五法的正智及如如。

**1．正智**

**大慧，若复诸余沙门、婆罗门，见离自性，浮云火轮，揵闼婆城，无生。幻炎、水月及梦，内外心现。妄想无始虚伪，不离自心。**

这是讲正智。如果前面是破邪见的话，这一段是显正智，讲正智讲如如都是显正。怎么样显正破邪见呢？佛告诉大慧，假设这些沙门、婆罗门“见离自性”，观一切法无自性，就是见离自性。一切法无自性，看这些法就好像浮云，像旋火轮，像海市蜃楼的揵闼

婆城，看无生，如幻炎，如水中月以及梦。

看万法都是如幻梦，如空花，都是不真实的，都是“内外心现”。你看到的外境是你心里头现出来的，你自己心里想的，意识的发动也是你的自心所表现的，所以是“内外心现”。

“妄想无始虚伪，不离自心。”妄想就是无明，无始的无明和种种虚假的东西都不离自心，离不开你自己的心。

**妄想因缘灭尽，离妄想、说所说、观所观、受用。**

造成妄想的因和缘灭尽了，就能够离开妄想，离开能说什么和所说什么，离开你能看到什么和所看到什么，离开了这些东西。断分别因，灭妄想源，那你就可以离开妄想，离开能说所说、能观所观，也离开了受用。“受用”，我们的根身、器界，根身就是自受用，因为我们自己的眼、耳、身体是自己用嘛，这是自受用。受用是讲自己的根身；还有器界，就是外面世界，这也是受用，不过这个受用他自己受用，其他人也受用，共享。

**建立身之藏识，于识境界，摄受及摄受者，不相应。无所有境界，离生住灭，自心起随入分别。大慧，彼菩萨不久当得生死涅槃平等，大悲巧方便，无开发方便。**

这个跟妄想相对的是什么呢？是正智。跟邪见相对的是正智，正智正念嘛。正智就是如实地观察你自己心里头的境界。你如实地看，你就看到你的妄想、你能说所说、能观所观以及你的受用、你的根身器界，都是你的阿赖耶识所显现的，你看这些的时候，你都要想到，你这些东西都是你阿赖耶识的表现。你真能够这样来看，看到这些东西都是阿赖耶识的表现，那你就能够慢慢远离内外境界

的执著。

“于识境界，摄受及摄受者不相应。”这就远离了执著的境界。“摄受”就是能执，“摄受者”就是所执。离开能执所执，离开内外境界的执著，就可以进入无相。因为看到自己身体以及外在的环境都是阿赖耶识藏识所现的影相，进而我们能观察的心寂灭了，所观察的境界空了，那么生住灭就空。实际上就是观空，心能够观空了，不执著这些境界，就慢慢进入无所有的境界，就离开了生住灭，离开了分别，那就可以证得常寂灭相，不是生灭相而是常寂灭相。这就是经文上说的：“无所有境界，离生住灭，自心起随入分别。大慧，彼菩萨不久当得生死涅槃平等。”他就不住生死也不住涅槃，离开生死、涅槃两边，他就能够自在无功，而行大悲方便。这就是“大悲巧方便，无开发方便。”他不落生死、不住涅槃，进入这种境界，他回过头来就像大慧菩萨赞释迦佛一样，而兴大悲心。前面我们不是讲了大慧赞佛六个半偈子吗，真正证得这个境界了，他就兴大悲心。光是我自己解脱了还不行，还有众生没解脱，还要度众生。

**大慧，彼于一切众生界，皆悉如幻，不勤因缘，远离内外境界，心外无所见，次第随入无相处。**

就是说菩萨证得了无所有的境界，就是断了分别的因，灭除了妄想的源，然后进一步看到自己身体以及外在环境都是自己阿赖耶识所呈现的景相，进而看到自己的自心是空寂的。因为阿赖耶识种子总是流注的，不断地想，慢慢进一步，进入无分别这个境界了，实际上渐渐进入无我的境界了，知道常寂灭相，不住生死也不住涅槃，他就能够自在无功用地进行大悲方便，而兴大悲心嘛，而且度众生，晓得众生种种境界，摆脱了内外境界因缘的困扰，离心不可得，心外无所见。而且菩萨的修行，行无相道，修无相道。

**次第随入从地至地三昧境界，解三界如幻，分别观察当得如幻三昧，度自心现无所有，得住般若波罗蜜。**

跟着他从地至地，按着次序，从初地、二地、三地，一直到十地的三昧境界。也就是前面讲的佛菩萨的七种境界，说这些菩萨开始能够从心境界，然后是慧境界，然后是智境界，然后是见境界，然后离二见境界，然后超佛子境界，然后如来自到境界。每到一个境界都是进入一种三昧，比如心境界是心三昧的境界，智境界是智三昧的境界，见境界是见三昧的境界。

他了解三界如幻，欲界、色界、无色界，善于分别观察，他“得如幻三昧，度自心现无所有。”继续看到自己心里影相都无所有，湛然寂净，就“得住般若波罗蜜”，就是知道真正的缘起性空。

**舍离彼生所作方便。金刚喻三摩提，随入如来身，随入如如化，神通自在，慈悲方便，具足庄严，等入一切佛刹、外道入处，离心意意识，是菩萨渐次转身，得如来身。**

“舍离彼生所作方便”。就是离开诸有的生起，而证无生的境界，然后入“金刚喻三摩提”。金刚喻三摩地就是金刚喻定。因为佛教讲修行过程的次第有个无间道跟解脱道，四道嘛。到了无间道的时候，烦恼要断干净，最后连很微细的烦恼也把它断了，这叫金刚喻定。由无间道进入解脱道，就要经过最后的金刚喻定。通过金刚喻定把无始的烦恼，甚至微细烦恼的这些习气、这些污染的种子都断了，这样才能够进入解脱道。

释迦牟尼佛在菩提树下，我们一般说他入金刚喻定，最后把无始以来的微细烦恼习气都断了。一般这么说，但实际上金刚喻定还

不止如此，金刚喻定就是把如来藏所受的污染空掉了，进入金刚喻定以后马上由正智引发出如如，五法嘛，由正智转入如如。所以底下讲“随入如来身”，马上变了佛身，“随入如如化”，就像佛一样的有种种化身，证得“神通自在，慈悲方便，具足庄严”，能够平等“入一切佛刹、外道入处，离心、意、意识。”离开心，第八识；也离开意，第七识意根；也离开意识，第六识。这个菩萨“渐次转身，得如来身。”他就这样把他的菩萨身转得如来身、佛身，由正智证得如如。

正智不光是破邪见显正见，而且通过正智能够地地修行，把污染阿赖耶识的那些东西空掉，由阿赖耶识转变为空如来藏，进一步由空如来藏显露法尔的如来藏，进入不空如来藏，这就是如如，由正智转入如如。这个是讲由正智来观察自心的这么一个过程。然后：

**2．如如**

**大慧，是故欲得如来随入身者，当远离阴界入心、因缘、所作、方便、生住灭、妄想虚伪，唯心直进，观察无始虚伪过、妄想习气因三有。思维无所有，佛地无生，到自觉圣趣。自心自在到无开发行。如随众色摩尼，随入众生微细之心，而以化身随心量度。诸地渐次相续建立。是故大慧，自悉檀善，应当修学。**

“大慧，是故欲得如来随入身者。”佛说大慧，怎么样才能够真正成佛呢，才能够得如来随入身的呢，怎么修行呢？“当远离阴界人心”。应当了知阴、界、入都是心所起的因缘生灭法，应当远离这些因缘生灭法。

“唯心直进，”这句话很重要。我们常常讲“直心是道场”，

这句话是从这里脱胎出来的。一超直入，直心是道场。自己观察一下，你看自心阿赖耶识都是妄想习气，都是妄想的种子，三界了无所有，你这样子看，你可以唯心直进，“观察无始虚伪过、妄想习气因三有。”看看无始无明以来的妄想种子。

“思维无所有”，三界了无所有。“佛地无生”，证得佛地，契合本自无生的自觉境界。“到自觉圣趣”，到了佛所到的境界，前面讲了如来自到境界，就是到了无生的境界，到了自觉圣趣境界。

“自心自在”，这个心得自在，这个心因为去掉了污染，由空如来藏进入不空如来藏，所以它没有什么开发不开发，如来藏本身是不动的，你只要把污染去掉了，它就显露出来了，所以没有什么开发如来藏，“无开发行”。

“如随众色摩尼，随入众生微细之心”，就好像摩尼宝珠有种种颜色映入众生微细的心里头一样，不待开发，这样子菩萨进入自觉圣趣境界，随众生的心而做化度，当种种众生的根机而行他的教化，就像如意摩尼宝珠一样，“以化身随心量度。”当机嘛。

“诸地渐次，相续建立”。度众生的境界也是，一地相继建立。“是故大慧”，所以大慧呀，你应该“自悉檀善”，应该自己知道你这个法门的好处，“悉檀”就是法门。自悉檀善，自己应该晓得观心的法门，“佛语心品”嘛，心地法门是第一嘛，前面讲了，应该知道观心法门的好处，“应当修学”，应当好好学习修行。

这样子我们把如如概要地讲了，我们讲了五法，五法有：相，万事万物的相状；名，万事万物的名称；妄见，就是分别，妄想都是由分别而来，所以有的讲分别，有的讲妄见，像《楞伽经》讲妄见。再就是正智和如如，这是五法。

如如，如来随入身，由正智进入如如。如来藏嘛，如如就是真如。“真”是实在的意思，“如”是常的意思。不坏叫做“真”，无异叫做“如”。“真”是跟妄区别开来的，“真”别于妄，“如”

别于倒，颠倒了就不是“如”了。“真”是否定遍计所执性的，“如”是排遣依他起性的。“真”是空掉有漏法的，“如”是空掉有为法的。有漏法无漏法这都还是有为法，没有有漏无漏，这才是无为法。真实不虚，常住不变，平等不二，常如其性，这叫做真如。常如其性，就是这样，它的性就是这样子。真如的体，遍渚法界，所有的法界都有。

我们前面讲了如来藏不是讲它的实体，只讲它的功能，讲它的作用，但是我又说过了，为了容易理解，我们是在某一个方面说它是体的时候也可以，知道它不是体就行了。所以作为体相来说，它遍诸法界。万事万法的体是相同的，彼此皆如，这叫如如。你也如，我也如，都是如。你也是如来藏，我也是如来藏，这就是如如。

五法很重要，在法相唯识学上五法很重要。我们讲《楞伽经》为什么讲五法呢，禅宗拿《楞伽经》印心，就是看你心识的状态、境界，我们讲凡夫的境界、圣者的境界，你修行，你参禅，你到底是到了心境界呀，还是智境界，还是见境界，还是超佛子境界，还是如来自到境界，拿这个来印证哪。法相宗拿这个东西来讲识，先讲唯识所变，后讲转识成智。所以五法是法相宗对一切法的总清算。

法相唯识宗对一切法的总清算有两个方面：一个是理体上的总清算，一个是言教上的总清算。总清算是把万事万物——万法，清一清，算一算，算个总帐。法相宗在言教上的总清算就是四重出体、四重二谛、二重中道，这是法相宗对于言教上的总清算；在理体上的总清算呢，就是五法、三性、二无我，就是《楞伽经》上讲的这个。现在讲了五法，下面还要讲三自性和二无我。

五法是总清算之一，这画了一个表：

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 五法 | 相 | 所诠 | 所变境 | 有漏法 | 有为法 |
| | 名 | 能诠 | | | |
| | 妄想（妄见）分别 | 能变心 | | | |
| | 正智 | | | 无漏法 | |
| | 如如 | | | | 无为法 |

相，这是万事万物的相状，它是对象。

名，就是对万事万物的相状给它个名称，给它说明一些道理，这都是名。相就是所诠，名就是它的能诠，这两个合起来是所变的境。境相对的是能变的心。

妄想，就是分别，就是有分别心，就是能变心。能变心对着所变境，这样形成的万事万物、形成的一切法都是有漏法。这些有漏法都是由有漏种子有漏习气造成的。

正智，它是无漏法，是无漏种子造的。有漏法、无漏法合起来是有为法。

而如如呢，就是无为法，它没有上面讲的这些东西，什么能变心所变境、有漏无漏都没有，是无为法。

所以我们就可以看到相、名、妄想这些是众生受污染的心识，阿赖耶识。正智就是菩萨来修行离开污染的如来藏，也就是空如来藏。而如如正好是法尔的如来藏，不空如来藏。所以五法可以说明心识的状态，也就是说明如来藏的三种状态。

我们讲的阿赖耶识、空如来藏、不空如来藏，这是按如来藏的这个思想体系、大中观见的体系来讲，不同于一般讲《楞伽经》那样来讲如来藏。一般讲唯识学多半讲二门，怎么讲二门呢？就是我

们迷呀悟呀，怎么样由迷转悟，怎么由凡到圣，常说的一心二门，一个心，清净心，如来藏，有两个门，一个流转门，一个还灭门。我们修行就是离开流转门进入还灭门，由迷而悟，由凡而圣嘛。

五法：
- 相、名、妄想 } 唯识所变——流转门——迷（凡）
- 正智、如如 } 转识成智——还灭门——悟（圣）

也可以这样子说，相、名、妄想是唯识所变。正智、如如，我们可以说是转识成智。唯识所变就是识的流转，转识成智呢就是识的还灭。流转就是迷，就是凡，还灭就是悟，就是圣，我们也可以这么说。

把前面讲的五法做了一个总的归纳，这是法相宗讲唯识对一切法在理体上的总清算之一。就禅宗印心来讲，五法的前面三法：相、名、妄想，是心识上受的污染。正智是离垢，空掉这些污染，进入如来藏。如如，就是本来的如来藏，众生本来的心识。这样我们就比较清楚了。

昨天我又想我们怎么结合实际讲一讲。因此就想到了我们上净下慧大法师所倡导的生活禅。我们柏林寺的四众弟子，河北佛学院，禅学研究所，也都修学生活禅，或者研究生活禅。我就想到了生活禅跟五法怎么结合一下，我初步就这么想，生活禅分两个方面：生活，禅。生活，我们衣食住行，生老病死等等，无非都是这些相、名、妄想（分别）吧，都是在这些有为有漏里生活。禅，本来是不可言不可说的，不可思议的，免强说它就是正智、就是如如。什么是禅呢？禅有境界嘛，禅是种什么境界，是一种法尔的，自然而然

清净的本心，就是如来藏，就是禅。

假使你在生活当中来学佛了，那你的这些妄见经过佛法的教导，经过你的修学，你慢慢进入正智。修学就是把这些妄想空掉，空如来藏嘛。正智是空如来藏，菩萨的境界是空如来藏。佛的法尔的境界是不空如来藏。这都是禅，当然禅的境界也不同，我们参禅要破三关嘛：初关、重关、牢关。破三关也是这样的，破三关是正智上的事情。什么破不破都没有，那是如如上的事情。我这么样理解不知对不对。我画个表：

| | | | |
|---|---|---|---|
| 生活禅 | 生活 | 相<br>名<br>妄想 | 受污染的心识——阿赖耶识——受污 |
| | 禅 | 正智 | ——离垢的心识——空如来藏——对治 |
| | | 如如 | ——清净的心识——不空如来藏——法尔 |

这是修学《楞伽经》来体会生活禅，我这么来看的。

如果我们只搞生活，不搞修学、不参禅、不坐禅，只管生活不要禅，那么生活就是生活，禅就是禅，那么我们受污染的心识就继续下去，接着轮回。如果我们能够有善根，有法缘，遇到师父教导我们修行，这样我们对生活上的衣食住行、生老病死所表现的形形色色的事情，乃至于对生活上的各种说法，各种理论，各种见解，你就会看它们的本质，无非都是分别而有，都是分别心、分别事识所表现出来的妄想妄见，都有虚伪性，都是不真实的。慢慢就想方设法，在修行过程中怎么去掉这些妄想妄见。当然这个你就要修了。拿什么来修？就要拿正智来对治它们，这样你就慢慢把生活跟禅自然而然地联系起来了。在整个大的修学过程当中，生活在禅里头，在禅里头生活。生活在禅中，也就是在

生活中了生死；在禅中生活，也就是在了生死中生活。在生活中了生死，在了生死中生活。

一般来说，我们在家人都是在生活中了生死；出家人都是在了生死中生活。因为当机，弘法立场角度不同，方法也就不一样。我们在家人应该生活在禅中，出家人是在禅中生活。但无论是生活在禅中，还是在禅中生活，都是在修我们的空如来藏。空掉在如来藏上的污染，就是空掉种种分别、种种颠倒妄想，最后目的还是要通过正智证入如来藏。禅最后还是要证得。

但禅是无所得的呀，所以到了最后就如如，怎么说如如？就是没有什么生活，也没有什么禅。生活就是禅，禅就是生活，没有离开了生活的禅，也没有离开禅的生活。最后没有这些名相了，什么禅不禅，无修无证，当下即是，穿衣吃饭无非是道，如如了。这样无论从禅宗印心来讲，还是从法相唯识宗来说，我们讲五法、生活禅都是能够成立的。

所以我觉得我们净慧法师倡导的生活禅，我们大家正在修学研究的生活禅，是很有意义的。特别是它很当机。因为现在众生一般来说呀，他就想方便，越简单越好，当然我们生活禅并不简单，但是从对治众生来讲，你不是要生活吗，我就当机随顺你，你就在生活当中悟禅，不要你脱离生活另外搞个什么禅，就是在生活当中你去悟禅，这是很当机的。众生都在生活当中嘛，都得穿衣吃饭嘛，都要衣食住行嘛，都有生老病死嘛，你就在这些实际生活当中，你去参，你去悟，所以真正做到了，进入了如如的境界了，生活即禅，禅即生活，没有什么生活，没有什么禅，完全是打成一片的。生活即是禅，烦恼即是菩提，无修无证，这是很高的境界，如如的境界。

所以对于生活禅，我说这么几句，可能是妄见，也可能是正智，你们判断去，我们同参吧！来参问一句，不行的话也不要紧，我愿

意挨三十棒，等着你们打。（众笑）

# 二、说藏识及圣智

## （一）先明藏识

五法我基本讲完了，这是讲如来藏的第一个方面，说如来藏。第二个说的是藏识及圣智。我们先讲藏识。正文这样的：

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，所说心意意识，五法自性相，一切诸佛菩萨所行，自心见等所缘境界不和合，显示一切说成真实相，一切佛语心，为楞伽国摩罗耶山海中住处诸大菩萨，说如来所叹，海浪藏识境界法身。**

这是说藏识开头的一段话。最后一句，佛所赞叹的“海浪藏识境界法身”完全是按梵文直译的。唐译本译得就明确一些，所谓“海浪藏识境界法身”，就是“藏识海浪法身境界”，这就容易明白了。这句话是讲藏识海浪，藏识像个海，这些前六识在里面活动起浪，藏识海浪它的法身境界，这句话应该这么理解。

前面我们刚讲了五法，相、名、妄见都是由阿赖耶识藏识建立起来的。正智的作用是了知诸法实相，可以除妄，除妄就是离垢嘛。如如就是如来藏，是不受污染的心识状态。这是前面讲了五法的。这是讲藏识跟圣智，先讲藏识。

这一段讲藏识的境界，也就是讲阿赖耶识的境界。所以大慧菩

萨就问了，世尊啊，您所说的心、意、意识，心——第八藏识，意——第七末那识，意识——第六意识，您还说了五法的自性相，这五法的自性相是“一切诸佛菩萨所行”：就是说诸佛菩萨都依此修行。

“自心见等所缘境界不和合”，就是讲这些诸佛菩萨他自心所见的境界与他的心所缘的外在的境界，是不和合的。怎么不和合呢？因为所缘的境界都是虚妄的，而佛菩萨自心的心识，他已经对这些种种的虚妄分别都一步一步地超越了。我们前面讲了，心境界跟真心相应；慧境界就离虚妄；智境界里头就看到诸法无生；见境界里头他就看到妄想的两边，两种边见；超二见境界里头，他就能够断两边进中道；超佛子境界已经不可言说了，到了九地、十地的境界了；那么如来自到境界更是不可思议，无可说了。这些境界跟我们所缘的外境是不和合、不相应的。

“显示一切说成真实相，一切佛语心”，您显示的都是一切佛的心地法门。

“为楞伽国摩罗耶山，海中住处诸大菩萨，说如来所叹，海浪藏识境界法身。”大慧菩萨说，怎么样能够知道，佛在楞伽山顶跟这些大菩萨所赞叹的藏识海浪的法身境界。您跟我们说说这些境界。

**尔时，世尊告大慧菩萨言：四因缘故，眼识转。**

这个时候，世尊就对大慧菩萨讲，首先八识里头我们拿眼识来说，因为四种因缘，所以眼识转。我们讲七转识嘛。转就是转移，变现。随着末那识的主宰，跟着它转。我们俗话说跟着转嘛，末那识要你怎么做，你就怎么做，跟着末那识做。末那识“我的我的”，意识也是“我的我的”，结果眼耳鼻舌身意也跟着“我的我的”，跟着转，转识。眼识怎么跟着转呢，它是四个因缘和合起来，它才

能够转。

**何等为四？谓自心摄受不觉，无始虚伪过色习气，计著识性自性，欲见种种色相。大慧，是名四种因缘。**

跟着阿赖耶识，跟着末那识转的四个原因是什么？就是讲眼识是怎么转的四个因缘，这跟我们前面讲的眼睛能看的九个缘不同。眼识要能够看见，眼识发生作用需要九个条件，前面我们讲了。这里不是讲眼睛能看的条件，而是眼识能够起作用，它能够跟着末那识、跟着意识来转，眼睛所看到的东西，它也能变现种子来熏第八识。为什么眼识有这些作用，所以释迦牟尼佛说四个因缘。

第一个因缘，就是经上说的，“自心现摄受不觉”，这句话也是倒装句，就是不觉自心现而执取，也就是不觉得你自己心里头显现的一种什么相，你执取，你抓住不放。眼识一样的受了意识、末那识的指挥，对外面的看到的对象抓住不放，但是眼识它不觉得心识发生作用，它不觉得自心现而执取，就是经文上讲的“自心现摄受不觉。”这是一个因缘。

第二个因缘呢，就是无始以来，取著于色的虚妄习气，就是经上讲的这话“无始虚伪过色习气”，无始以来对色抓着不放的虚妄习气，虚妄的种子，这是第二个因缘。

头一个因缘，你不觉得你抓着不放，第二个是无始以来抓着不放的种子。

第三个是眼识的本能，经上怎么讲的呢，“计著识性自性”。识性自性就是识的本能，就是眼识的本能，这是第三个因缘。

第四个因缘呢，经上讲的“欲见种种色相。”意思是见种种色相的欲望。想看到这些外境各种形色的相的欲望，有这种欲望。

有这四个因缘，眼识它才能够变现，能够跟着转，跟着走。眼

要这四个因缘，耳识、鼻识、舌识乃至意识都有它跟着转的因缘。在《楞伽经》里就以眼识举例来说有这四个因缘。

**水流处，藏识转识浪生。**

这个藏识、阿赖耶识，我们曾经做过比方，藏识是生起万法的本体的东两，好像是水，第七末那识像水流，前六识就是水波，做这个比方。在这个经文里头，他就拿藏识风浪来说，那么藏识就是大海水，各种各样的种子就好像海浪一样，各种不同的名言种子、异熟种子，也就是等流习气、异熟习气这些东西，在阿赖耶识里头起伏不定，本有的、新熏的，本有的又生本有、又起现行，现行又变成种子，这个波浪起伏不定。

我们看到海浪怎么生起呢，海浪生起一般来说都是有风的缘故，无风不起浪嘛，所以一般是有多少级的风就相应的有多高的海浪，海浪因风而起。藏识阿赖耶识这个海浪，它兴风作浪的时候呢，这个风就是外面的境界，风怎么吹到了阿赖耶识里头呢，就说前面七个识抓着外面境界不放的时候，又造成种子，种子又反馈给阿赖耶识，阿赖耶识收藏这些种子，本有的、新熏的，生生不已，这样藏识阿赖耶识流出来的种子越来越多，瀑流嘛，像瀑布一样，不但是流注不断，而且汹涌澎湃，就生转识浪嘛。所以这个经文上叫做"海浪藏识境界法身"，也就是藏识海浪法身境界。讲这个境界。

释迦牟尼佛先告诉大慧菩萨，你先看看眼识，眼识怎么转的，在藏识海浪里头怎么转的，它还是由因缘而生，它还是有四个因缘才能够转。"大慧，是名四种因缘。"就是上面讲的四种因缘。

**大慧，如眼识，一切诸根微尘毛孔俱生。**

这就是讲转识，七个转识对外界的境界攀缘的时候，一时可以顿生种种的相。经上形容“一切诸根微尘毛孔俱生。”身体上毛孔都竖起来了，这是形容，比如像眼识吧，他一看，眼识一发生作用，心理生理全都发生变化，这是讲心识的活动。我们眼睛想看就贪，就想多看一点，想看得更好一点，想看得更妙一点，眼睛是贪色的，所以眼识转的时候，有这种情况，好像身体上这些毛孔都跟着发生作用一样。

**随次境界生，亦复如是，譬如明镜现众色像。大慧，犹如猛风，吹大海水。**

这是我们眼睛看的时候，分两种情况嘛，一种像镜子一样照见，是总体，是全部的。还有一种像风吹，是次第的，一波一波，一浪一浪，不是总体的而是分别的，一个一个的。镜子照东西映的相是总体的，好像一切诸法顿时都生出来一样，一时俱生嘛。这个风吹浪是一个一个生起来的。所以：

**外境界风飘荡心海，识浪不断。因所作相，异不异。**

“外境界风”，外境界是风嘛，使你的心海呀，跟浪一样的起伏不定，“识浪不断”，阿赖耶识的藏海，海浪不断。

“因所作相，异不异”。七识所生的境界叫所作相。这个所作相，好比海浪，是不一不异的，对不对。不异，海浪都是浪的形状；不一呢，这个浪毕竟有大有小。

今天先讲到这里，明天继续讲，

我们接着把昨天讲的回顾一下。正宗分我们讲三个大问题嘛，

一个是说如来藏，一个是修如来藏，一个是证如来藏。说如来藏第一个先说五法，第二个讲藏识和圣智。我们现在讲到藏识这一部分了，大慧菩萨当机请佛能够说一下，藏识海浪法身境界。释迦牟尼佛在楞伽山顶和诸菩萨一起赞叹过，在“罗婆那王劝请品”说了这个问题，藏识海浪。所以大慧就问佛是不是把这个境界再讲一讲。

释迦牟尼佛就讲这个问题，首先就讲眼识，有四个因缘。眼睛发生作用的时候，实际上它的神经细胞以及所有的毛孔同时都产生作用，就是说眼识一生，一起作用，其他的心理生理反应就会跟着引发出来，引发出来的情况就好像我们眼睛的睫毛，眼一眨，眼睫毛就动了，好像是同时的，我们常说，牵一发而动全身嘛，就是一个识的动作影响带动其他所有方面跟着来活动。就好像一个大镜子，照见万物，它都是同时照见的，只要在镜子照的范围内，他都可以看得到。又好像风吹大海，波浪涛天，我们平常的心识海，心识就像海一样，外界的风一吹，我们心里就不平静了，生起万象，识浪不断。

**合业生相，深入计著，不能了知色等自性，故五识身转。大慧，即彼五识身俱，因差别分段相知，当知是意识因。彼身转，彼不作是念，我展转相因。**

“合业生相”，我们前面讲了熏习藏识种子，把种子集中起来的是业力嘛。“深入计著”，而第七识末那识抓着藏识的种子不放，“不能了知色等自性，故五识身转”，不能了知外境的色相是无自性的，所以前五识受第七识的支配，跟着外境而转。

虽然识浪都是外境的风引起来的，但过细分，还是有各自不同的性质。比如前五识，眼识能够看，耳识能够听，身识能够接触，

但是你要辨别这个东西是白色还是红色呢，就要靠意识参加进来，意识参加进来才知道，才能区别，啊，这是红的，这是白的。所以意识活动很广，当眼耳鼻舌身这些识活动的时候，意识也参加，这叫五俱意识。前五识都要有意识参加，才能完成了别的活动，不然的话，眼睛看到了，你意识不参加，有这种情况的，叫视而不见，听而不闻，你不晓得看的什么东西，也不晓得听的什么东西，心不在焉，意识没有参加。要意识参加就知道了。

“即彼五识身俱，因差别分段相知。”就是讲八识各有各的不同作用，前六识，眼、耳、鼻、舌、身、意各个执著它的职能，执著各种差别境界，这些分段现象。

**自心现妄想计著转，而彼各各坏相俱转。分别境界分段差别谓彼转。**

什么叫“坏相俱转”，“坏”不是做坏事的坏，而是无分别的意思。因为都是分别嘛，没有分别就是坏掉分别，叫坏相。坏相俱转，就是不能达到无分别的境界，原来梵文是这个意思。这都是讲藏识。

**如修行者入祥三昧，微细习气转而不觉知，而作是念，识灭，然后入禅正受。实不识灭而入正受，以习气种子不灭，故不灭。以境界转，摄受不具，故灭。**

这是说修行的人修禅定，他进入定三昧的境界的时候，他并不觉得自心无始以来微细熏染的习气，也就是种子还在流转。就是我们修禅定虽然入定了，但是你阿赖耶识种子，它还是在流转的，只不过因为你入定了，你阿赖耶识的种子暂时不给你眼睛、耳朵提供

这些原材料、原动力，不提供这些信息了，所以藏识种子流注的活动就比较寂静了。

如果你修禅定，但你杂念很多，那你藏识还是不断给你意识输送想的种子，想的种子起现行，现行又回过头来反馈给你的第八识。如果修行的人，修行得比较好，没杂念的话，他就以为阿赖耶识的种子好像是灭了。实际上不是这个情况，他虽然进入了禅定，但是阿赖耶识微细的习气一样的在流注，他自己不觉得，“而作是念”，他这么想，“识灭”，他以为阿赖耶识活动已经没有了，他就可以“入禅正受”，进入禅定的正受，这是错误的，“实不识灭而入正受”，其实，他不知道禅定三昧的正受境界实际上并不是灭了真如自相而入正受的，不是这个情况，因为阿赖耶识的种子，它是不灭的，“以习气种子不灭，故不灭”。不过是外面境界转，看你执著不执著罢了，“以境界转，摄受不具，故灭。”因为他入定了，八识暂时对外境界不执著了，就好像意识这些识的活动没有了，消灭了。

实际上他入了定，如果没有达到定的高层境界的话，识的活动还是在活动的。就是到了高层境界，这个识还是活动，只不过这个活动不是识的活动了而是智的活动了，但还是活动，不是不活动，不然的话怎么叫止呀，怎么叫观啊，止呀观啊，还是活动。不过那个时候，活动的内容、种子就不同，它是比较清净的种子了，用正智来观了。所以下面讲观，怎么正观，用智慧观察你的识嘛。

**大慧，如是微细藏识究竟边际，除诸如来，及住地菩萨，诸声闻缘觉外道修行，所得三昧智慧之力，一切不能测量决了。**

是说除了佛和大菩萨以外，其他修行人入禅定都不能够推测了知如此细微藏识的究竟边际，不能够知道阿赖耶识不可思议的境界。

底下，佛接着说：

**余地相智慧，巧便分别，决断句义，最胜无边善根成熟，离自心现妄想虚伪，宴坐山林，下中上修，能见自心妄想流注，无量刹土诸佛灌顶，得自在力神通三昧，诸善知识佛子眷属，彼心意意识，自心所现自性境界虚妄之想，生死有海，业爱无知。如是等因，悉已超度。是故大慧，诸修行者，应当亲近最胜知识。**

“余地相”是指初地到十地的诸地菩萨。释迦佛说，已经证入菩萨诸地的这些大士们，有他们的善巧智慧和方便法门，能够在先佛的教导下研究判断句义吧，对先佛讲的经法，能够决断句义，知道它的法义，能够深入藏识的境界。

但是要真正明了究竟真理，那还必须有最殊胜的无量无边的善根因缘成熟，要能够摆脱自己心中所现的虚伪妄想，并且宴坐在寂静的山林里头，你应该“下中上修”，就是先修下士道，这是天人乘，建立于中士道，这是声闻缘觉乘，然后再进入上士道，这是菩萨大乘，最后才能进入佛乘。依次渐修，慢慢就可以见到自心的妄想流注，等到修行功德圆满了，到了圣智境界了，那么自然会得到无量诸佛给你灌顶，你就能证得自在之力和神通三昧，和诸大善知识、佛学眷属一起解脱得度嘛。这个时候你才能够离开你的心、意、意识，见到你自心所现的自性境界，度生死海，断无明惑。所以凡是实修的人都应该亲近最殊胜最难得的善知识，所谓善知识难得嘛，只有善知识他才能帮助教你怎么来修学。

释迦佛为了说明这个意思又说了个偈子，重新把他说的法义又讲了一遍。上面的意思懂了，偈语就比较容易理解了。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时；**

**藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。**

就像一个大海呀，本来是风平浪静的，忽然又刮来阵阵劲风，平静的大海就生起重重无尽的巨浪，万壑怒号，天地好像黑暗了一样，再没有停息。这是自然现象，因风起浪，我们人的心识也是一样的，“藏识海常住”，本来如来藏是自然法尔清净的，没有风浪的时候，它是清净的。“境界风所动”，外境就是风，外境风一吹动，这个识海，八识就活动起来了，“种种诸识浪”，八个演员，魔术就演起来了，“腾跃而转生”。本来阿赖耶识，如来藏是自然而然清净的，随缘常住不变的，因为外境界风的吹荡，使它变为波浪起伏，前面七识也跟着活动，就转生了一切境界，一切万法就由此而生了。

**青赤种种色，珂乳及石蜜，淡味众华果，日月与光明。**

世间种种颜色，青的，红的，“珂乳及石蜜”，这是二种矿物。“淡味众华果”，这是树林里这些花果。“日月与光明”，日光、月光。这都是讲植物、矿物的各种形色现象，及天文的现象，这些都是我们的识浪变现出来的。

这个“青赤”是一种颜色了，是眼根的对象，眼识的作用。

“珂乳”，有的说就是妇女戴的耳环上的铃铛叫珂乳．当然它是金属矿物东西做的了，实际上代表声音，就是耳朵所对的声尘。还有的这么解释：把“珂”当做璎珞这一类手饰的东西，“乳”就是吃的乳，把这二个字分开，不做一个名词，是二个名词，这么解释。因为梵本当时翻译“珂乳”这个名词，现在还没有考证。

“石蜜”就是冰糖这一类的东西，这个就是我们舌头对象，是

味尘嘛。还有“淡味众华果”就是香尘的对象，树林里香的花果，这是鼻根对象。“日月光明”，是我们身体要接触的触尘，身根的对象。所以这几句话，实际就是讲的六识接受了外境界的六尘的影响，感受到色声香味触法，我们的眼耳鼻舌身就跟着活动了，是这个意思。

**非异非不异，海水起波浪，七识亦如是，心俱和合生。**

海水与海浪是非异非不异的，形式上不同，但本体是一，海浪是海水转变的。七识也是这样，七识的分别作用都是藏识（阿赖耶识）所转生。

**譬如海水变，种种波浪转，七识亦如是，心俱和合生。**

又比如曾经寂静的海水一经变动以后，就转变为种种波浪的现象，那么由心（藏识）所生的七识的作用，也是一样的，都是由如来藏所发而和合俱生的。就是当七个识起作用的时候，如来藏就是全海成波，实际上就是我们前面讲的种子的活动。

**谓彼藏识处，种种诸识转。谓以彼意识，思维诸相义。**

特别提出来了意识在起作用，八识的活动主要是意识在起作用。

**不坏相有八，无相亦无相。**

“不坏相有八”，就是八个识嘛。“无相亦无相”，也有两种

解释。有的讲“无相”就是无相，有这么解释的；也有的讲八个识他的差别相，就是不坏相有八，坏就是没有分别，不坏就是有分别，不坏的相有八，就是讲八识。

“无相亦无相”呢，按唐译本说是“无能相所相”，就是没有能相的，也没有所相的，就是讲虽然有八个相，但实际上无能相所相，毕竟是空的。唐译本这么翻译的，这就跟前面解释无相就是没有相的那个解释就不同了。应该按唐译本来理解比较好。

对照一下，我们刚才讲“珂乳及石蜜”，“珂”在唐译本上译作“盐贝”，是贝类的一种，所以“珂”字按唐译本做盐贝解，按宋译本有些书的注释，认为是佩饰，说法不一样了。没有文字上详细的考据，知道大意就行了。

**譬如海波浪，是则无差别，诸识心如是，异亦不可得。**

比如海水和波浪只是现象和作用不同，因为它们同是海水，本没有差别的。心跟识也是这样，只是体跟用上的差别，从根本上说没有什么不同。

**心名采集业，意名广采集，诸识识所识，现等境说五。**

“心”就是藏识，藏识能受熏嘛，被前七识熏，能受熏就是能够收藏，叫做“采集”。所以藏识心叫“采集业”，它的作用就是收集种子、采集种子。

“意名广采集”，“意”是指的第七识，末那识、意根，不是第六意识，意根叫广采集。意根为什么叫广采集呢？就是恒审思量。八个识在作用上都不完全一样，第七识之所以广采集，就是它又恒又审。审就是分别、了别。第七识抓着第八识以为自内我，抓住“我

的我的”不放，这就是审；另外它不像前面六个识了别一下休息一下，比如，我们的意识能够了别，但是有时我们的意识也不起作用，比如睡觉了，意识停止活动了，它就不审了，而第七识不同，它老在审，人从一生下来一直到死，它都在审，“我的、我的、我的……”，没有一刻停的，这就叫恒。所以第七识是恒审思量，又恒又审。

第八识它不审，第八识总是输送种子和收藏种子，它不分别什么东西。所以第八识是恒而不审，第七识又恒又审。第六识呢，是审而不恒，它经常分别，经常了别，经常思量，但它是有间断的，它并不是总在想，总在活动的，所以第六识是审而不恒。前五识呢，眼耳鼻舌身是又不恒又不审，因为它一定要意识参加才能够分别。所以末那识叫广采集，它又恒又审。

“诸识识所识，现等境说五。”什么是“现等境说五”，就是前五识，五根对五尘，那么表现的现实境界我们说它有五个方面。“现等境”说的是前五识。“诸识识所识”，“诸识”是指的第六识意识。

《楞伽经》翻译的时候，文字上有些地方不是那么明确，概念有时候容易搞不清，比如，“心”是指的第八识，这个“意”不是意识而是第七识，另外像“诸识”不是讲八个识，而是指的第六意识，这里的“现等境”又说的是前五识；

**尔时，大慧菩萨以偈问曰：**
**青赤诸色像，众生发诸识，如浪种种法，云何唯愿说。**

这个时候，大慧菩萨以偈又问了佛，世间万物所呈现的色相，比如像青赤这些光色，使得众生发生诸识的作用，像波浪海水一样，生出种种现象。我希望佛世尊为我们解说其中的道理。

**尔时，世尊以偈答曰：**

**青赤诸杂色，波浪悉无有，采集业说心，开悟诸凡夫。**

这时候佛以偈答复大慧菩萨，佛说这些光色，都是如来藏藏识变化而生的暂时现象，从它们的根本来说，这些外境的现象原来是空无所有的，就如同大海本来平静无波一样，我们的阿赖耶识本来是清净的如来藏，本来是没有波浪的，就因为外境的风使它不平静。因为你执著了相，执著了外境，这样外境就成风了，海就起浪了。因为自心执著成相，采集积累嘛。

阿赖耶识本来是清净的，你执著了，就受污染了，受污染就是采集业，采集积累这些种子就变成了业力依存的根据。前面讲了种子的活动，本来是种子，它怎么能够结集起来成这些活动的呢？那是业力的缘故，是业力把散土组成泥团，变出各种现象来。阿赖耶识一采集，也就是业力一组织，这样识浪就生起来了。所以佛说一切无非都是自心所生。“开悟诸凡夫”，用这个比喻使凡夫们开悟。

**彼业悉无有，自心所摄离，所摄无所摄，与彼波浪同。**

这就是说因心而存业，但业力的自性还是空的。如果自心能够离开执著和所执著的作用，那我们的自心就像大海的波浪返本还原归于寂静了，恢复了原来如来藏的清净了。

**受用建立身，是众生现识，于彼现诸业，譬如水波浪。**

众生就是在世间的种种现象之中互相资生受用．我们前面讲了根身器界嘛，阿赖耶识的种子，一个根身，一个器界，根身是自受用，器界是他受用。根身、器界就形成了众生身心性命的所在，这

就是现识（阿赖耶识）的境界，它在其中显现一切业力的因果。因果之环，业力之网展转相生，就像海水起了波浪一样，重重无尽，层出不穷。如果用唯识学讲，这里头实际讲的相分见分，按四分讲的，因为我们不是专门学唯识的，就不详细说了，因为那样说起来更繁琐。

根身、器界，内根身是我们一般常说的正报，外器界是我们常说的依报，每一个世界都有正报依报。我们人是正报，我们现在所处的世界外境界就是我们的依报。西方极乐世界，阿弥陀佛他是正报，极乐世界就是阿弥陀佛的依报。根身器界，凡间是这样的，净土也是这样的。东方药师琉璃光佛土，正报是药师佛，依报是琉璃光世界。我们阿赖耶识受污染了，就是我们现在的根身、器界，如果我们转成净识了，就是把这些污染去掉了，恢复了法尔的如来藏了，那就是佛和佛的国土，正报依报就不一样了。

**尔时，大慧菩萨复说偈言：**

**大海波浪性，鼓跃可分别，藏与业如是，何故不知觉？**

大慧菩萨又问佛，用大海和波浪的现象关系，来比喻我们的藏识和心浪也是这样子的，但是波浪和海水活动的现象很明显可以分别出来，而业和藏识关系如果也是这个关系，为什么人们却感觉不到呢？就是我们的阿赖耶识种子识本来是平静的，但是有业力把我们这些种子串起来了，把这些微尘组成泥团了，这就变出各种的现象了，但这为什么不像海水和波浪那样让人容易感觉到呢？经上是这么问的："藏与业如是，何故不知觉？"

**尔时，世尊以偈答曰：**

**凡夫无智慧，藏识如巨海，业相犹波浪，依彼譬类通。**

这很容易明白了，佛说，凡夫他没有智慧，他不了解藏识像大海一样，业像大海所起的波浪一样，我打这个比方来讲，就是使他们容易明白，依此类通，了悟自心。

**尔时，大慧菩萨复说偈言：**

**日出光等照，下中上众生，如来照世间，**

**为愚说真实，已分部诸法，何故不说实。**

这就是说，日出东方，光明就普照世间，无论上中下的众生都蒙受到阳光的普照，拥有大智慧的佛就像太阳普照世间一样，为一般愚痴的凡夫来演说真实的大法。我佛您既然已经为众生演说了各种各类的法门，您为什么不说心的真实体相呢？心的真实体相，阿赖耶识的真实体相，如来藏的真实体相究竟是什么呢？

世尊以偈回答他：

**尔时，世尊以偈答曰：**

**若说真实者，彼心无真实，譬如海波浪，镜中像及梦。**

**一切俱时现，心境界亦然，境界不俱故，次第业转生。**

这就是说，如果要说心的真实体相，心就根本没有世间人所想象的那样有一个真实的东西存在。真实这个名词也就是世间法知识上的一个概念，你不可以这样因名执相，妄求真实。比如海水生起波浪了，一波一波次第而生。又比如镜子中映照的各种形像、梦中显出各种境界，都是一时之间，同时俱现的。心的境界作用也是这样，有时是一时俱现，有时候条件不具备，有次第因缘的作用，互

相依存，展转而生，是业力的因果关系。

**识者识所识，意者意谓然，五则以显现，无有定次第。**

“识者”的识是指第六意识，第六意识是“识所识”。为什么叫识所识呢？就是它跟前五识一起活动，它就了解前五识，我们前面不是讲了五俱意识吗，意识参与前五识的活动，了解前五识活动的作用，就是识所识。

“意者意谓然”，这个“意者”指第七识末那识，而不是第六意识。这个第七识意根，抓住第八识自内我不放，“我的我的”，意根自以为是，“意者意谓然”，他说就是这样的，“我的我的”，是这么个意思。末那识厉害呀，自以为是，主观得不得了，我们的一切都受它支配，不论怎么样，这样是我的，那样是我的，根深蒂固啊，与生俱来呀。

“五则以显现，无有定次第。”前五识它们显现境界的现量功能，有时有次序，有时没有次序，因为五个识，有时候共同活动，有时候又分别活动。

**譬如工画师，及与画弟子，布彩图众形，我说亦如是，**
**彩色本无文，非笔亦非素，为悦众生故，绮错绘众像。**

这是说意识对于第五识，就好像一个画师指导弟子们一样，教他们怎么样去着色，怎么样去描绘。这个内外的各种境界呢，就好像画画用的颜色，本来就没有文饰，没有雕琢，它本身既不是笔也不是白纸，只是人为的缘故．综合了各种线条和色彩，便构成一幅图画了。我说心、意、意识的作用也是这样。画师代表末那识，支配前六识六个弟子，调配使用第八识输送的颜料种子，便构成一幅

画。这是这几句话的意思。

**言说别施行，真实离名字，分别应初业，修行示真实，**
**真实自悟处，觉想所觉离，此为佛子说。**

这就是说，为了语言表达方便，我们使用了各种理论和比喻来分别解说。至于心的真实体相，佛说：你不是问为什么不说心的真实体相吗，因为心的真实体相根本是超越文字言说的一种境界，是不可思议的，我之所以仔细地分析心识表现的各种现象，只是为了这些初学佛的人，他要清净他的心识所受的污染。你要真正了解你心的真实境界，怎么办呢，只有修行，你证得了，你就知道了，因为真正的心的真实本体是不可思议的，只有自悟自证，要把你自己觉想和所觉想的作用一概都舍掉，受污染的那些东西都要清除掉，你才能够了解你自己的真实面目。

**愚者广分别，种种皆如幻，虽现无真实，如是种种说，**
**随事别施设，所说非所应，于彼为非说。**

就是说因为无知的凡夫们容易对种种现象广为分别，产生种种论见，实际上他们的这些论见也是梦幻一样的，没有真实的意义，我为了教化他们，所以也有种种的解说，无非是因时、因地、因人随缘而说法，建立了各种法相。因为如果不能当机说法对机说法，你所说的和他所需要的不相合，那在一般人看来，就认为你在胡说八道了，“于彼为非说”。

**彼彼诸病人，良医随处方，如来为众生，随心应量说。**

就是说，佛说法好比良医，因病施药，随着众生心量的不同而说不同的法，使他们能够随机悟入。

因为大慧菩萨问，您说了那么多法门，您是不是能够把心的实体说说。释迦牟尼佛答复他：心识本体是不可说的，只有证得，我说了那么多法门，无非是应机引导众生自己去修证，你自己悟自己的如来藏。这是佛当机引导他去修行去悟，还是要靠他自己。你找月亮，我只能指给你方向告诉你，看不看得见，证不证得到，还是要靠你自己修悟。佛说法也是的，好像医生治病一样，根据不同的病人开不同的方子，佛也是根据不同的根机引导他怎么修行证悟。

**妄想非境界，声闻亦非分，哀愍者所说，自觉之境界。**

凡夫用妄想推测佛所说的心识体相，当然不能了解它的境界，就是小乘声闻乘以他们的智慧来体认，也不能见到心的本体。大慈大悲的佛陀所说的自心的境界，唯有真正自觉内证的人才能了知它的实际，“自觉之境界”。就说有证悟的人才能真实地了解如来藏的真实境界。

## （二）次明圣智

上面讲的都是藏识，下面一段讲圣智。

**复次大慧，若菩萨摩诃萨，欲知自心现摄受及摄受者妄想境界，当离群聚习俗睡眠，初中后夜，常自觉悟修行方便。当离恶见经论言说，及诸声闻缘觉乘相，当通达自心现妄想之相。**

这段话很重要，讲圣智。因为大慧菩萨请佛讲自心的境界、心识的真实，佛上面答复了，只有修行，要证悟。这里佛又接着告诉大慧菩萨，这些菩萨们如果要知道能执取的自心现量、自心现实的情况和所执取的这些妄想境界，怎么办呢，你一定要具备修行证悟的种种方便，要准备些条件去修去证。什么条件呢？你应该“离群聚”，就是你不要跟一般入伙在一起，应该离群索居去修行，还要离“习俗”，离开世间的这些虚荣呀烦恼呀，等等，离开这些无谓习俗的干扰。还有不要老是想睡呢，“初中后夜常自觉悟修行方便”，要常常保持觉醒，求证悟，这包括坐禅、参禅、闭关这些都在内，要具备你修行的方便。不但表面形式是这样，而且还有重要的，“当离恶见经论言说”，要离开我们前面说的种种外道的言论经典理论，离开这些东西。不但是要离开外道的，还要离开声闻缘觉这些二乘，他们修行的那些境界那些东西也要离开。离开了外道，离开了二乘，这才是菩萨。还有“当通达自心现妄想之相。”就是要了解自心所现妄想的种种相状，虽然还不能离开妄想。

所以修证的条件是什么呢？是地前菩萨。你看条件经上讲得很清楚嘛，离开外道、离开二乘，而且“通达自心现妄想之相”，具备这个修行方便，你才能去修去证，《楞伽经》说得很清楚了。我们讲印心呀，就是你求证悟，首先你到没到这个境界，你能不能够离开外道，离开二乘，离开了这个就是菩萨了，当然还是地前菩萨，还没有登地。下面马上说了：

**复次大慧，菩萨摩诃萨，建立智慧相住已，于上圣智三相当勤修学。何等为圣智三相当勤修学？**

就是你具备上面这些条件了，那就是见了智慧相了，在智慧相的基础上，那就是对上圣智的三相，菩萨应当勤修学。什么是上圣

智三相呢，佛说：

**所谓无所有相、一切诸佛自愿处相、自觉圣智究竟之相。修行得此已，能舍跛驴心慧智相，得最胜子第八之地，则于彼上三相修生。**

跛驴，驴本来就比马走得慢，脚一跛更慢了。跛驴就是指那些不觉悟，没有精进心的修行人，或稍有所得便故步自封的人。若能够修行得此三相，就不会再抱残守缺，可以达到八地菩萨的境界。

这个地方我要多说两句话，因为这段话很重要，不是一般的名词了解。首先我前面讲了，菩萨要去证悟，拿什么去证悟呢？先拿正智（圣智）去悟，前面不是讲了五法吗，拿这个去修去证悟。

修的时候，首先要具备前提方便，这个前提方便就是离外道，还要离二乘，还要通达自心现妄想之相，要具备这几个条件，才能去修去证悟。但如果具备了这几个条件就止步不前了，就不思进取了，那就成了“跛驴”的智慧相。因为你还没有登地嘛，还在地前嘛。

我们再回过头来看，《楞伽经》前面不是菩萨有七种境界吗，有心境界、慧境界、智境界、见境界、超二见境界、超子地境界，还有如来自到境界。我们讲楞伽印心嘛，讲修证如来藏的条件，首先要达到上面提的这几个前提条件，我认为就是心境界，七种境界里面的心境界。就是你准备去修，准备去证，首先要达到修学的方便条件，这个方便条件是什么？就是要达到心境界，和真心相应的境界，也就是地前菩萨的境界，也就是你要离开外道、离开二乘，知道自心所现妄想之相，虽然还不知道妄想是从哪里来的，但已知道你自心所现的妄想之相。具备心境界是地前菩萨，有这个境界了才能够修，修学什么呢，勤修三相。

三相是什么呢？经上讲的：无所有相、一切诸佛自愿处相、自觉圣智究竟之相。你要修这三相，就能舍掉了前面的跛驴的智慧相，修了这三相就能够进入第八地，“得最胜子第八之地”。从初地到十地都是佛子，佛子就是最胜子。

底下讲“则于彼上三相修生”，都是由上圣智三相修学而成的释迦牟尼说了三相，那么三相都是什么内容呢？

**大慧，无所有相者，谓声闻缘觉，及外道相，彼修习生。**

这句话很难理解，有很多解释。比如有的解释什么叫无所有相，他认为三相是从世间法到出世间法，以至于圆融世法出世法的整个学佛的过程，这样来理解无所有相，就是要修习外道的东西，要了解世间法；声闻缘觉也要了解，这是出世间法；这样来修。但这显然与经文不合，因为经文说的很清楚了：“远离恶见经论言说，及诸声闻缘觉乘相。”你修行的条件，首先一条要离开二乘，你这里怎么又说无所有相是从声闻缘觉外道相修起呢，显然不合。这我也研究了半天，我认为那种解释不合适，还是我们以经解经，按经文的解释来说，经是这么讲的：“无所有相者，谓声闻缘觉，及外道相，彼修行生。”所以我就说什么叫无所有相呢，就是前面讲的，离开了声闻缘觉和外道的这些知见，是从这里开始修的，因为下面两条是讲无所有相从哪里起来的，从哪儿能够修证的。释迦牟尼佛说，要修无所有相的话，首先，你就要离开声闻缘觉及外道，从这里开始修。底下：

**大慧，自愿处相者，谓诸先佛自愿处修生。大慧，自觉圣智究竟相者，一切法相无所计著，得如幻三昧身诸佛**

**地处进趣行生。大慧，是名圣智三相。若成就此圣智三相者，能到自觉圣智究竟境界。是故大慧，圣智三相，当勤修学。**

“自愿处相者，谓先佛自愿处修生”。就是说诸佛是从诸先佛自愿处产生，从他大悲的愿力方面产生的，也就是前面讲的，通达了五法以后，而兴大悲心，由愿力产生的。

那么“自觉圣智究竟相”是怎么产生的呢？他于“一切法相无所计著，得如幻三昧身诸佛地处进趣行生”，就是到了八地以后还地地渐修，一直到等觉，一直到金刚喻定，最后入如来身，能够亲自证悟自己的如来藏。应该这样子来解释，比较合适顺畅一点。

因为我们说了《楞伽经》是印心的，是讲心识的种种境界的，所以我们一定要把三相和前面讲的七种境界、佛说的七种第一义心等经文联系起来读，这样法义上比较一贯，讲的层次上更清楚一些。我是这么体会的，别的书上也没这么说，经里也没这么说，我这么说，不敢谈证悟，也是在学习研究。

| 三关： | 三相： | 七种境界： | 十地： |
| --- | --- | --- | --- |
| 前行 | 智慧相 | 心境界 | 地前 |
| 初关 | 无所有相 | 慧境界 | 初地至五地 |
| | | 智境界 | 六地 |
| 重关 | 一切诸佛自愿处相 | 见境界 | 七地、八地 |
| | | 超二见境界 | 九地、十地 |
| 牢关 | 自觉圣智究竟相 | 超子地境界 | 等觉 |
| | | 如来自到境界 | 妙觉 |

智慧相，就是准备了那三个前提条件能来修悟的时候，这个智

慧相虽然是“跛驴”的智慧相，但他毕竟还是有一定的境界了，这种境界我觉得跟前面经文讲的佛菩萨圣智所具备的七个第一义心的第一个心境界是相对应的。我说智慧相是心境界，这是地前菩萨的境界。

那么“无所有相”呢，因为到了经文上讲的修三相后得最胜子第八地嘛，到第八地了。我前面讲了，什么境界相对应的是哪一地菩萨，无所有相大概是从初地到六地这个心识的境界。所以无所有相所对应的是慧境界和智境界，这两种境界。慧境界就是登地了，初地菩萨是慧境界。经上讲了，慧境界就是能断惑，离一切虚妄想，这就是登地菩萨的境界嘛。地前菩萨的智慧相是“跛驴”的智慧相，他只知道自己这些妄想的相状，但还没离开妄想。那么离开了妄想他就登地了，所以是慧境界，断惑离开一切妄想了。离开妄想再修，从初地到六地，证得般若了，就是由慧境界到智境界了。到智境界就知道缘起性空了，既知道证得诸法的空性，又能证得诸法的实相；知道这些万事万物本不生，但是这些客观存在又原来有；能够证得般若波罗蜜多了，心无挂碍了嘛，这个时候就到了无所有相这个境界。所以无所有相是菩萨的慧境界一直到智境界。无所有，无所得，都是这种境界。

那么“一切诸佛自愿处相”呢，这个也是两种境界：一种是见境界，一种是超二见境界。这样讲修三相就不那么抽象了，比较具体一些了。我在前面讲过，见境界就是能够看到两边，像断常啊、有无啊、异同啊、生灭啊，看到两边才能离开两边，离开二边得中道，这是见境界，这个见境界是七地菩萨、八地菩萨得的。

超二见境界就是不仅离开了断见常见得中道，而且超越二边，是那种心识状态，我过去这么解释的。超二见境界，这个一般是九地十地菩萨了。所以“一切诸佛自愿处相”就是这两种境界，见境界和超二见境界。就是诸佛他证得了无所有以后再进一步证的话，

那就离二边、离二见得中道到十地。证得无所有以后，他回过头来度众生，他还要发愿，还要以他的愿力来使众生一起了脱生死，这是“一切诸佛自愿处相”。

那么再进一步，由“一切诸佛自愿处相”到“自觉圣智究竟相”，那就是等觉、妙觉，到了佛的境界嘛。所以我讲“自觉圣智究竟相”就是这么两种境界，经文上讲的超子地境界和如来自到境界。超子地境界就是超过十地菩萨的境界，以至如来自到境界。这个境界就不好说了，不像见境界、智境界、慧境界，那还有名言可说，这种境界就无名言可说了，就是经上讲的“一切法相无所计著”，只有靠修悟“得如幻三昧身诸佛地处进趣行生”，说是说不出来的。

所以我用这三种相跟前面讲的佛的七种境界来对应，我觉得还是比较合适的。因为这样对三个相比较容易理解一点。我是这么研究这么想的，究竟对不对呢，我在经上一找，觉得还合适，因为经上为我证明了，怎么说明的呢，就是前面经文有这么一段话，讲正智、如如那一段：“大慧，彼一切众生界，皆悉如幻，不勤因缘，远离内外境界，心外无所见，次第随入无相处。”你看这段话讲修行的人，这里讲的是菩萨，菩萨能够远离内外境界，心外无所见，次第随入无相处，这个就是智慧相，这个就是讲的心境界。底下接着说得很清楚的，“次第随入从地至地三昧境界，解三界如幻，分别观察，当得如幻三昧，度自心现无所有。”这段讲的是慧境界。“无所有”就是无所有相嘛，能够次第随入从地至地，从初地、二地、三地……地地进趣，通过地地三昧境界，解三界如幻，而且分别观察当得如幻三昧。当得，现在还没有得。度自心现无所有，这时能断一切惑，分别观察晓得自心生的妄想，自心无所有，这是慧境界。底下“得住般若波罗蜜”，证了般若，就是智的境界。下面“舍离彼生所作方便”，这个就是见境界、超二见境界，离开二边而得中道，这种心识状态到了七地八地了。经上说了，修三相能够

到八地嘛。像“金刚喻三摩提随入如来身，随入如如化。”这就是超子地境界和如来自到境界，是等觉菩萨和佛的境界。

这是我们回过头来加深理解前面的经文。所以，我觉得三相跟前面讲的七种第一义心、菩萨七种境界是相对应的。这样来看我们对三相比较了解了。这个是以经解经，用经来解释经，我不假旁说。我自己认为这样比较符合经义的，是不是一孔之见，同学同参还可以进一步研究。

为什么三相重要呢？因为修三相跟后来禅宗破三关之说有关，很多经书上这么说的，我也研究了一下破三关和修三相的关系。一般修禅，我们讲怎么进去，大家都知道，起疑情嘛，禅本身以心证心，以自己心的本体，以一个极明朗极猛利的心识去印证自己本来的心体，他不是转识成智，禅宗他是以心印心，从心识上，就从阿赖耶识上空掉一切污染，显露你的如来藏，以心证心嘛。所谓极明朗极猛利的这是个什么东西？当然那还是你的心识作用，不过这个心识作用还不是你本来心识的作用，但跟你本来的心识作用又分不开。

那么用这个心识的时候，怎么用功呢？要见境界。不但是离妄念妄想，没有杂念，而且要离两边，不能有，不能无，不能从有这一边去想，也不能从无这一边去想，不能从语言文字去想，也不能从哪一个方面想，不要以为不用语言文字了，我用别的来想，也不行，有也不行，无也不行。

这个起疑情，一但进去了以后，在哲学上也讲所谓怀疑问题吧，禅宗他是从疑而信的，他就是起疑情——这是什么……这是什么？……这样进去。初步情况大家可能都有过体会，反正这也不是，那也不是，所以讲初关的情况，看山不是山，看水不是水。不破初关不开口嘛，开不得口，动不得念，开口便错，动念即乖。你说我不开口，不动念，你不可能不动念，你开口即错，不开口也错，动

念即乖，不动念也乖。所以看山不是山，看水不是水，不晓得怎么好。初关，是这个情况。一但悟了以后，到了第二关了，也叫重关，“不破初关不开口，不过重关不下山”。要破重关，破了重关第二关，山还是山，水还是水，原来的风光。

三关，我个人的看法，初关就相当于慧境界、智境界；重关就相当于见境界、超二见的境界；牢关就相当于超子地境界、如来自到境界。参前的准备工夫，也就是前行呢，就是调心、调息等等，那就是心境界，修禅的准备是心境界。我这样来看，对不对。

因为《楞伽经》毕竟是文字嘛。达摩祖师交给二祖印心，心究竟是什么状态，拿这个经去印呀。我觉得是这样。后来又有三关之说，三关之说是不是从三相而来，我没很好地研究过，但是很多都说跟三相有关系。怎么会有关系，我的体会是这样子，既然都是讲心的境界，那么一定要把三相跟前面佛讲的七种境界联系起来，这样讲就比较顺畅，也比较容易懂，因为修行境界他很有次第，你真正离了妄想断了惑了，你就是慧境界；你真的证了诸法空性，诸法实相了然了，你就是智境界；你真的离开两边了，你心识离开两边了，得中道了，你就是见境界和超二见境界；再进一步，就不可说了，超子地和如来自到境界。这样来说明次第印心。

我曾经跟师父参禅，修学的时候，师父教我四句话，很有用，他怎么说的呢，他说：

**“不立一法，不破一法，有法皆立，无法不破。”**

“不立一法”，我就进去了，禅有个入处。我前面讲了，“不立一法”，就是就没有增益谤，离开了有句；“不破一法”，他就离开了减损谤，离开了无句。离开两边了嘛，“不立一法”离开了常边，“不破一法”离开了断边。“有法皆立”，这就离开了相违

谤，离开了亦句（亦有亦无）；“无法不破”，就离开了戏论谤，就离了非句（非有非非有）。

我说这四句话，“不立一法”，我就进去了；“不破一法”，我就出来了；“有法皆立”，我就何用不臧，处处都用得上；“无法不破”，我最后了（悟）了。就这么四句话。

这四句话，我觉得“不立一法，不破一法”，就是无所有相。“有法皆立，无法不破”，这就是一切诸佛自愿处相。最后的自觉圣智究竟之相，那就不可思议，不可言说了，没有名词好形容了。

这是我从名相说吧，这点小小的研究，可以供大家修学三相做参考。

底下我们接着说。我们讲了五法，讲了藏识和圣智，下面讲这个问题：用智观识。用正智来观察八识。

## （三）用智观识

### 1．遣除外道妄执

用智观识，首先要排除外道的一些妄执。底下这几句话是继续遣除外道妄见，这都是为我们修行方便来打基础。前面讲了真正要修要证啊，首先要具备离开外道、离开二乘，你要是不能离外道的理论、言说，外道你搞不清楚，你不能修不能证。所以释迦牟尼佛反复在多处强调，首先破外道。

这个用正智来观察八识，或用圣智来除掉如来藏所受污染的话，首先要把这些外道的妄见妄执排除掉。外道的妄执实际上就是一般我们众生心里头的妄执。

**尔时，大慧菩萨摩诃萨，知大菩萨众心之所念，名圣智事分别自性经，承一切佛威神之力而白佛言：世尊，唯愿为**

**说圣智事分别自性经，百八句分别所依。如来应供等正觉，依此分别说菩萨摩诃萨入自相共相妄想自性。**

这个地方，大慧菩萨晓得参加会的这些大众的心念，都希望佛再进一步来说修证的方法，因为前面讲了嘛，要修学三相，但三相怎么修学呢？怎么样用正智观察八识呢？大慧当机代表大众提问题，也代表与会的这些菩萨提问题，所以“知大菩萨众心之所念”。

心之所念的就是“名圣智事分别自性经。”这句话难懂一点，这个“经”字在这个地方做法门解，所谓“圣智事分别自性经”，就是圣智的自性法门。我们这一节不是讲藏识和圣智吗。上圣智，指菩萨佛嘛，他是正智，不是分别。我们前面讲了，凡夫是分别，五法里是分别，佛菩萨他是正智嘛。那么圣智、自性、如来藏心的本体究竟怎么回事，大众心里还是都希望佛能够说这个法门，“名圣智事分别自性经”，就是圣智的自性法门。于是乎“承一切佛威神之力”，十方一切佛威神的加持，大慧就当机提问：佛啊，希望您跟我们说圣智的自性法门和“百八句分别所依”。

因为释迦牟尼佛说了一百零八句，而且这一百零八句过去的先佛都是这么说，你要提问题的话就是概括一百零八问。“百八句分别所依”，唐译本怎么译的呢，是“百八句差别所依圣智自性法门”。唐译本这么译的。

这个百八句是诸佛所说，但是由于学的人根机不同，所以对这一百零八句的理解也就不同，那就产生了差别，那么证得圣智的程度也就有差别。所以说什么叫圣智自性法门，也就是说圣智的各种不同的层次，各种不同程度的差别相。大慧问佛，请您说一说，我们在修证的时候，这些次第差别是个什么情况。为什么大慧菩萨提出这个问题呢？就是因为菩萨他毕竟如来藏还是有污染，他在修离开污染，但还不是像佛那样自然而然清净没有污染，菩萨还在修证

嘛，自己修，度众生也是修，所以菩萨也有妄想的自性，不然的话菩萨跟佛就没有区别了。

菩萨为什么会有些妄想自性呢，这就因为一百零八句的缘故。这一百零八句实际上表示世间法的种种名相、种种概念、种种问题，世间法的这些种种问题、种种概念，它有障碍，使得菩萨有时也搞糊涂了，被这些问题、这些概念、这些名言啊，束缚了。这些世间法的问题之所以会搞得人糊涂，就是因为有自相、共相，一切法有相同的部分，有不相同的部分。比如说一百零八句里头讲了男句女句、非男非女句，这个名词，男跟女当然是有差别，性别不同嘛，男是男，女是女，这个不同性别的差别，就是自相；但男女他都有共同的东西，他们都是人，男的也是人，女的也是人，这就是他们的共相。对自相共相执著而生种种差别，这就是妄见妄想。所以大慧问的这个问题，实际上就是问佛怎么来清净这些妄想，这就是我们在《楞伽经》前面讲的。

清除妄想，首先就要在三相里面修学无所有相。无所有相，我讲是慧境界、智境界，慧境界他就是登地菩萨，他首先要断惑，离开妄想。所以大慧菩萨这么问了，“如来应供等正觉，依此分别说菩萨摩诃萨入自相共相妄相自性”。大慧菩萨接着说：

**以分别说妄想自性故，则能善知周遍观察人法无我，净除妄想，照明诸地，超越一切声闻缘觉及诸外道诸禅定乐，观察如来不可思议所行境界，毕定舍离五法自性，诸佛如来法身智慧善自庄严，起幻境界，升一切佛刹兜率天宫，乃至色究竟天宫，逮得如来常住法身。**

就是说，知道了一切法，这一百零八句，这些种种名词、概念虽然都有种种不同的差别，有种种自相或共相，但都是分别，都是

我们八识里头的分别，都是妄想，都是不真实的。你用正智来观察，八识所观的种种境界，眼耳鼻舌身意末那识，甚至阿赖耶识，这些你去仔细地观察周遍，你要看到种种的现象都不真实的，它没有我的，人无我，法无我，你不要有我执，不要有法执，你用正智观察识的种种表现，虽然它表现的都是“我的我的”，但你要观察到它实际上没有我的，这样子你就能够净除妄想了。

“照明诸地”，菩萨一地一地的境界。“超越一切声闻缘觉，及诸外道诸禅定乐”，就能够“观察如来不可思议所行境界，毕定舍离五法自性”。真正到了如来究竟圣智之相的时候，什么相啊名啊，分别呀，包括圣智啊，如如啊，清净的，污染的，都无自性，都空掉了，这个时候就看到“诸佛如来法身智慧善自庄严，起幻境界”，这时候就能够“升一切佛刹兜率天宫”，甚至能够到“色究竟天富，逮得如来常住法身。”

兜率天富有内院外院，外院是天人住的，内院是弥勒佛弥勒菩萨住的修行的地方。弥勒菩萨在兜率天宫修了以后，将来龙华散会，下度娑婆，接替释迦牟尼佛度众生，未来佛嘛。

色究竟天宫就是报身佛卢舍那佛说法的地方，现在卢舍那佛还在色究竟天宫说法。在我们修禅定的境界当中，到一定阶段可以到色究竟天，听报身佛卢舍那佛说法。

**佛告大慧：有一种外道，作无所有妄想计著，觉知因尽，兔无角想，如兔无角，一切法亦复如是。**

佛说有一种外道，他认为世间万事万物一无所有，好像这就是道的根本，他们就抓住无见，就认为是得到了正法了，抓住这种邪见不肯放，认为一无所有，或者无中生有，像这种外道他们认为一切法都是随因而尽，自己本来是无体的，认为世界上是空无的，好

像兔子没有角，一切法也应该这样子，是没有的。但总不能因为兔子没有角就推断牛也没有角吧。

**大慧，复有余外道，见种、求那、极微、陀罗骠、形处、横法各各差别，见已计著，无兔角横法，作牛有角想。**

还有一些外道，“见种”，种就是四大种，地水火风。认为世界上万事万物都是由地水火风四大种生成的，当然他有一定的道理，但毕竟四大种不是第一因。我们前面说了“见种”，还有“求那”，“求那”就是德性。我们讲胜论派不是有六句义六个概念吗，六个概念里有：实、德、业、异、同、和合，六句义。其中一个叫做德性。德性在梵语说“求那”。认为“求那”是万事万物生成的原因。“极微”，这是认为万事万物是由一种最基本的物质组成的。

“陀罗骠”是梵语，中文意思是“实法”，实实在在的法叫“陀罗骠”。“形处”就是形量，形状跟量度，万事万物有形状、有量度。像希腊的学者有名的数学家毕达哥拉斯，他的哲学认为世界上一切都是数，都是可以用图形、用数量来说明的。“横法”，横法就是分位，方位。这些都是当时印度外道来解释万事万物哪里来的这些根本问题的一些说法。

还有些外道，刚刚讲的“……各各差别，见已计著，无兔角横法，作牛有角想。”这些外道和前一种外道就不同．前一种外道认为一无所有，无中可以生有。这一种外道和前面相反，看到牛是有角的，因此他抓着有这一边，不光牛有角，按照他的逻辑，好像兔子也应该有角。恰好跟前面的那个相反，前面是说万事万物是无因而生，这里是一因而生，一因可以生多果。

**大慧，彼堕二见，不解心量，自心境界，妄想增长，身**

**受用建立，妄想限量。**

像这样的，这些外道说的都是堕入二见，有见无见。前面都说了，有无两种见吧，不能彻底了解心的识量和自心境界。

**大慧，一切法性，亦复如是，离有无不应作想。大慧，若复离有无而作兔无角想，是名邪想。彼因待观，故兔无角，不应作想。**

没有有，没有无，离开两边想。离开了两边，离开有无了，你还作兔无角想，牛有角想，都是邪想。为什么呢？因为所谓有与无，都是心识上相对分别所得。不能像说兔子无角那样，简单地认为一切法的根本是一无所有。这是执无的一面。

**乃至微尘分别事性，悉不可得。大慧，圣境界离，不应作牛有角想。**

再说这执有的一面，还要知道如果加以彻底的分析研究，讲微尘、讲陀罗骠、讲形处、讲横法、讲求那、讲见种，这些东西都不可得，都无自性可得，哪里是有的呢！

就说要离两边吧，既不能作兔无角想，也不能作牛有角想，离开两边，用正智来观察你八识的活动。首先你分别的妄想最大的也最普遍最多的是有、无，有、无这两边都要排遣掉，你才可能除妄，离开妄想。下面：

**尔时，大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊，得无妄想者，见**

**不生相已，随比思量观察不生妄想，言无耶？**

大慧菩萨问，是不是我们看到不生相，比如看到兔没有角，于是乎就比度、思量这个不生相，因而计著妄想为无呢？这是大慧菩萨问的问题。就是说已经做到没有妄想的人，他虽然见到了没有妄想的境界，但是随着外物他做比较思量观察，而自己本身仍然没有妄想，因此就说妄想是没有的，是不是可以这样说呢？或者说菩萨吧，他能够没有妄想了，他能够见无生相了，但是他随比思量观察那个不生相，他想这个不生相，是不是也是妄想呢？

**佛告大慧：非观察不生妄想言无。所以者何？妄想者因彼生故，依彼角生妄想。以依角生妄想，是故言依因故。离异不异，故非观察不生妄想言无角。**

释迦牟尼佛说，不是像你所说的，在观察外物之中，而自心仍然不生妄想，因此便可以说妄想是无的。为什么呢？因为思想的本身都是依他而起的，由于牛和兔的有角和无角，你才生出来有角无角的妄想，所以妄想是依他而起的。

你怎么会妄想的，讲了角的例子，就是因为你看到了这个事情了，依他而起，看到牛有角，兔无角，你才有这个念头，有啊无啊，依他起的。既然你是用依他而起的妄想来分别求证这个问题的究竟，你求证的证据，你还是用依他起的妄想来分别这些问题，那就是犯了用彼因去求此果的错误了。你用妄想心去想什么是无妄想，你用分别心去找什么是无分别心，你戴着有色眼镜去分辨什么是无色。这个论据自身已有同异，怎么能作为推理的标准呢？对于真正离开妄想的人，他就跳出了这个圈子，他所依的非有非无，“离异不异”。所以也不能说看到不生妄想了，就说是没有妄想了。

**大慧，若复妄想异角者，则不因角生。若不异者，则因彼故，乃至微尘分析推求，悉不可得。不异角故，彼亦非性。二俱无性者，何法何故而言无耶？大慧，若无故无角，观有故言兔无角者，不应作想。大慧，不正因故，而说有无，二俱不成。**

这段就是佛否定了这个断见之因。大慧问，我如果离开了妄想，但是分析这个妄想的原因，找它的原因，有啊无啊，这是不是离开有无的妄想？释迦牟尼佛说，像你这样说，根本没有离开妄想。这个妄想又是依靠什么呢？“若复妄想异角者，则不因角生。”若妄想与角相异，所依的不是角，那这个妄想是凭空的幻想。“若不异者，则因彼故”，若妄想与角不异，所依的是角，那么分析这个角一直到微尘，或者推求妄想，最后微尘和妄想都不可得。那就是妄想和兔牛的角一样，都是你在思想上分析推理来的，都是无自性的。心也好，物也好，都是无自性的，那么又根据什么去说明这个无呢？所以佛说，“大慧，若无故无角，观有故言兔无角者”，就是说看到无角就说无，看到有也是一无所有。这种依有无而起的就是妄想，所以“不应作想”，智者不应当作这种不合理的思辨。在圣智这方面来看，就是当体皆空，要离有无两边，“不正因故，而说有无，二俱不成”。那都是没有理论根据的，所以这两种论证都是落入有无两边，都是不能成立的，就是这个意思。接着：

**大慧，复有余外道，见计著色空事，形处横法，不能善知虚空分齐，言色离虚空，起分齐见妄想。**

这段又是破外道常见断见的这些论调的。前面是破有无，这里是破常见断见这些论调。比如“计著色空”的事情，外道“不能善知虚空分齐”，不知道色是虚空所现，虚空是色安住之处，虚空的性遍一切色法中，四大色皆是空而无碍。地水火风在哪里？地水火风依空而立，如果没有空，地放在哪里，火放在哪里，风放在哪里，所以都是依空而住。空就在地水火风里头，虚空它的性没有障碍，遍一切法之中。所以虚空是色，色就是虚空，不应该把空和色分做两段来看。《心经》上讲“色即是空，空即是色。”物质本身就是空的，空就是物质。空是当下空，即体空，不是断灭空，不是物外空。我们这里讲的空，比如说杯子空，不是说杯子原来有水，后来把杯子里的水倒了，杯子是空的。先有唇无，这种空是断灭空。也不说杯子是实在的，杯子以外有个空，这是物外空，把空和杯子当成两回事。实际上我们说空，杯子本身就是空。这些外道，就是把“色离虚空”，起分别见。

**大慧，虚空是色，随入色种。大慧，色是虚空，持所持处所建立。性色空事，分别当知。大慧，四大种生时，自相各别，亦不住虚空，非彼无虚空。**

这就是讲，大慧啊，你要晓得虚空它也是一种色相，它渗入一切色相之中，而且色相就是虚空，只有能持性和所持性的差别，只有现象和名词不同而已，也可以说虚空是能持色相的一种性能，色相是虚空显露的现象，色相自性本来是空，空中就具有现象，所以就不应该把色相跟虚空分开。地水火风生起的时候，四大种各自本性都有差别，它们的自性虽然超虚空而存在，不住虚空本位，但是四大种中并不是没有虚空，因为它们产生作用的时候还是住于虚空，以虚空为依据。如果不了解这个道理，也就是看到牛有角便说是有，

看到兔无角便说是无，这个理论就似是而非了。

**如是大慧，观牛有角，故兔无角。大慧，又牛角者，析为微尘；又分别微尘，刹那不住。彼何所观故而言无耶？若言观余物者，彼法亦然。**

牛有角是色，兔无角是虚空，色即是空，所以“观牛有角故兔无角”。但另一方面，空即是色，比如把牛角加以分析解剖变成极微，极微分之再分，刹那不停，无穷无尽。你看，所以你还不能说它是无。这个也是哲学上的一个大问题。对于其它的事物也应当这样来看。

所以应当远离上面所说的，以兔无角来执著于无，又拿牛有角执著于有。乃至于舍离虚空和形色这些同异的妄想，你应当反求自心。正如佛所说的：

**尔时世尊告大慧菩萨摩诃萨言：当离兔角牛角虚空形色，异见妄想。汝等诸菩萨摩诃萨，当思维自心现妄想，随入为一切刹土最胜子，以自心现方便而教授之。**

因为外道的见，一个有无，再一个色空。有无和色空又是联系着的。总的一句话，一切名词概念，一切所见所闻，耳朵反映的，眼睛反映的，如果说是妄想的话，都是自心现的妄想，从八识来说都是自心现的妄想，不是外来的妄想。你离开你自心，没有实法。释迦牟尼佛为说明这个意思，又说了偈语。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**色等及心无，色等长养心，身受用安立，识藏现众生。**

“色等及心无”这几句，就是说各种物质和分别这些物质的心理妄想，都是无自性的。对于凡夫来说，这些物质不仅有滋长妄心的作用，而且也使得肉身得以安身立命。但实际上呢，身、心、物以及所有这些众生都是阿赖耶识所显现的。

心意及与识，自性法有五，无我二种净，广说者所说。

佛为了使众生了悟，“广说”，就是反复讲解心意八识和五法、三自性以及二无我（人无我、法无我）。

**长短有无等，展转互相生，以无故成有，以有故成无。**
**微尘分别事，不起色妄想，心量安立处，恶见所不乐。**

这就是说世间的一切都是互相对应的，互为变化的，所谓长短相形，有无相生嘛。而且它们都是互为因果的。比如有跟无是对立统一的，辩证法嘛，“以无故成有，以有故成无”，因为这是相对的嘛，如果没有无的话，这个有显不出来，没有这个有，无也显不出来，都是相对而立，以对方的存在为自己存在的条件。

“微尘分别事，不起色妄想。”物质微尘生灭的法则，也都是这样子的，所以智者在色空这两个方面都不执著，不妄认色尘是实有的。世界是唯心现量所起的。“恶见所不乐”，这个道理都不是外道邪见所能了解的。

**觉想非境界，声闻亦复然，救世之所说，自觉之境界。**

这就是说正义、真理绝不是从我们人的感觉上和思想上可以体认得到的，这个如来藏，这个本心，自然清净的心，不是从你八识的感受上和你意识的思想上可以体认得到的。不要说一般的凡夫，你就是达到声闻乘的境界，也不能够了解它的究竟。

“救世之所说，自觉之境界”。只有佛大慈大悲不厌其烦反复说，你要真正懂得自己本性的真相啊，那就只有自己去自证自觉，那个才是自觉的境界。释迦牟尼佛反复说，因为大慧一问再问，都是想要佛讲出一个心的实在的状况出来，讲出如来藏实在的状况出来。但如来藏实在的状况是讲不出来的，还是只有自觉自证。

这一段讲是用正智去认识藏识，阿赖耶识。下面这一段就是净除自心的现流。

我们讲藏识，前面主要讲了外道的种种妄见和众生八识的识浪，识浪的种种表现，接着讲了五法里头的正智，因为这些藏识，这些外境界的风，外境的风吹得识起浪啊，都是由分别而起，起种种妄想。那么对治它，只有用正智。正智，佛讲了七种境界嘛，心境界、慧境界、智境界、见境界、超二见境界、超子地境界、如来自到境界。而且在正智方面，特别着重讲了应当修学上圣智的三相；无所有相、一切佛的自愿处相，还有自觉圣智究竟的相，讲了这三相。

讲了藏识这些问题以后，接着讲怎么样用正智去观察识，也就是怎么样用正智去除妄。用正智除妄，首先要遣除外道的妄执。我们已经讲了，外道的妄执，他主要是，总抓着一个相对的东西，执著两边，有啊无啊，常啊断啊，异呀同呀等等，他总是抓着两边的一边，要么就抓着常，要么抓着断；要么抓着有，要么抓着无；要么抓着同，要么抓着异；同就是共相，异就是自相，别相。总是在这里起分别，他不能看到两边，更不能透过两边求中道。所以佛在《金刚经》里讲：说名佛法，即非佛法，是名佛法。《金刚经》的三句义嘛。

我记得赵朴老有一次跟我讲，全国政协开会的时候，毛主席看

到他了，开玩笑说："你叫赵朴初，即非赵朴初，是名赵朴初。"说是赵朴初，就不是赵朴初了，这就是赵朴初。套用《金刚经》的话这么来说朴老了。朴老笑了笑，毛主席接着说："这是不是先肯定，后否定，再来个否定之否定呢？"说是赵朴初——先肯定；即非赵朴初——就否定；是名赵朴初——否定之否定。是不是这个？毛主席讲辨证法。辩证法三大法则就是这样：对立统一，质量互变，否定之否定。朴老说：不是。佛教讲的：说是佛法，即非佛法，是名佛法；说是赵朴初，即非赵朴初，是名赵朴初；是同时肯定又同时否定，不是肯定了以后否定，再否定之否定。同时肯定同时否定，双遣啊。

所以你看，外道总是抓着一边，更不要说他能够双遣了。同时肯定就同时否定，这个就见中道了。是，又不是，二边都排除了，这个才是。实际上《楞伽经》遣除外道也都是讲的要排除二边显示中道。

### 2.净除自心现流

**尔时大慧菩萨为净除自心现流故，复请如来白佛言：世尊，云何净除一切众生自心现流，为顿为渐耶？**

接着，大慧当机又问了怎么"净除自心现流"，怎么净除自己如来藏上被污染的那些东西。就是怎么样净除自己心识上的妄见妄想。这一大段，都是讲净除自心现流。

#### （1）事渐理顿

净除自心现流讲了几个问题，第一个问题叫事渐理顿。事是渐修的，理是顿悟的。我们不是讲用智慧来观察藏识，用正智来对治虚妄吗，大慧就提问，用正智对治妄念、对治邪见，是渐渐地悟到了的，还是顿然悟到的呢？是渐的方法，还是顿的方法呢？我们先

把经文解释清楚：

**佛告大慧：渐净非顿。如罗果，渐熟非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如大地渐生万物，非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐‘净非顿。譬如人学音乐、书画种种伎术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。**

佛就告诉大慧，清除自心的现流是渐渐的，慢慢清除的，不是顿然就去掉的。这就比方如罗果子一样，它是“渐熟非顿”的，慢慢成熟了，不是说种子一种下去，果子就长出来了，还要经过一段时间，果子才成熟。“如来净除一切众生的自心现流亦复如是”。再“譬如陶家造作诸器”，做陶器做瓷器的这些工人，他创造这些陶器或者瓷器的时候，他还是有很多工序，一道一道的，“渐成非顿”，也是慢慢烧制来的，不是马上拿了泥巴就做成一个东西的。又“譬如大地渐生万物”，大地生长万物也是慢慢生长的，春天发生了，慢慢经过夏天的成熟，在秋天才有果实，它不是顿生的。还“譬如入学音乐，书画种种伎术”，不是说一学就会的，学音乐也是先学五线谱啊，然后学着唱，到音乐学院也得几年毕业嘛，不是说一进去你就毕业了。书画技术都是这样子，渐成非顿。消除自心的妄想、妄见也是渐渐一步一步消除的，不是马上就除得干净的。底下：

**譬如明镜，顿现一切无相色像，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，顿现无相、无有、所有清净境界。如日月**

**轮，顿照显示一切色像，如来为离自心现习气过患众生，亦复如是，顿为显示不思议智最胜境界。**

你看镜子照东西的时候，这所有的东西都照到镜子里面去了，不是说这个东西先照到镜子里去了，先照到房屋，然后再照再到人，不是的，镜子一照呢，房屋所有的东西都在这个镜子里头，全部照到了，不是说是分别的慢慢来，顿现嘛，顿现一切无相的色像。“无相”在唐译本译为无分别，就是顿现一切无分别的色像。“如来净除一切众生自心现流亦复如是”。如来他要净除一切众生的妄想呢，也是这样的，“顿现无相无有所有清净境界。如日月轮，顿照显示一切色像。”又比如，太阳月亮一升起，顿时照耀一切的山河大地。就是如来为了净除众生自心的妄想、习气等等过患、错误，马上就显出不思议智的最胜境界。

**譬如藏识，顿分别知自心现，及身安立受用境界，彼诸依佛，亦复如是，顿熟众生所处境界，以修行者，安处于彼色究竟天。**

还比如，我们人的阿赖耶识藏识，这个藏识是收藏种子的，藏识是没有意识的，它是有恒无审的，不像末那识有恒有审的，也不像意识有审无恒的，更不像前五识无审无恒的，但是藏识它包藏种子，藏识要现的时候，这些种子都现，顿现“分别知自心现，及身安立受用境界”。藏识的种子所建立的内境的根身和外境的器界、器世间它都是顿现。

“依佛”就是指报身佛。就是这些报身佛也是这样子的，他能够“顿熟众生所处境界”，能够很快地成熟一切众生所处的境界。并能够“以修行者安处于彼色究竟天。”因为报身佛卢舍那佛是在

色究竟天说法的，所以他使这些修行的人到色究竟天听他说法。

**譬如法佛所作依佛，光明照耀，自觉圣趣，亦复如是，彼于法相有性无性恶见妄想，照令除灭。**

“譬如法佛所作依佛”，像法身佛所生的报身佛，像大日如来一样，光明普照嘛。“自觉圣趣，亦复如是”，自觉到圣智境界也是这样子的，顿现。“彼于法相有性无性恶见妄想，照令除灭”。众生抓着“有无”这些错误的理论，这些虚妄的邪见；在报身佛的光芒下除灭。

好，正文这两段话，值得研究了。

标题是“事渐理顿”。根据比较有研究的学者们来说这个问题，就是说净除妄念这个问题，净除自心妄流，这个从道理上讲可以顿悟，但要真正地把它清除，在那个事情上来讲，是要渐除的。这些妄念不可能马上一下子就除掉的。所以讲渐顿的问题，是事渐理顿，从事情上讲是渐渐的，在修行上来说他是渐渐来的，一步一步来修的，但是从见地上，他可以顿悟的，他马上领会到，理解到。所以标题是“事渐理顿”。

前面因为释迦牟尼佛已经说了，“渐净非顿”。肯定渐，讲的都是渐。比如树木结果是要慢慢的来，学画画学音乐也是要慢慢来，做瓷器陶器也是要慢慢来的，明确地讲了“渐净非顿”。净除自心现流是渐不是顿的。

但是接着下面讲的又都是顿。你看“顿现无相”，像“顿现”、“顿照”，还有“顿为显示”、“顿分别”、“顿熟”等等都是顿。所以这是个什么问题呢？这牵扯到数量与质量的关系，一个事物，一个法它都有一定数量的，数量积累到一定的时候，它就要变，质变，这就是由量变到质变。辨证法这样讲，质变它一定要有一定的

量。量变就是渐净，质变就是突变，就是顿悟。

所以说净除妄心，从事情上讲是渐的，从理论上讲是可以顿悟的，这是一种说法。

我昨天也研究了一下，也提出一个说法，看对不对，这是研究了。上面讲了事渐理顿，但是有没有相反的，就是有没有悟的时候他是理渐事顿，修的时候顿然，就像日月光顿照，像镜子一样顿现，像佛境界一样的顿熟，有没有这个事情？当然这个又牵扯到一些哲学上的问题，是知易行难呀，还是知难行易呀，还是知行合一呀？这些都可以包括到质变量变的问题里头。这是我提的一种说法。

再一种说法，是不是可以有理顿事顿，还有理渐事也渐，理渐事渐，这两种情况。领悟是要慢慢来的，你修行也是要慢慢来的。还有理顿事顿，领悟上他顿然悟了，修行上也顿然就成了。

有没有这两种，这是我提出来探讨的。虽然不是经上讲的，但是我提的这种说法是有根据的。因为经上前面是讲渐，后一段讲顿。前一段讲渐，他讲得很清楚，释迦牟尼佛说出来了，说出什么呢，"渐净非顿"，净除妄念是渐的，不是顿的。而后面这一段经上说除妄念是顿的，或者是修行净除妄念是顿的。

所以我领会这两段文的意思，就是说基本上我们这么样来理解，是事渐理顿。但是从这两段文字本身来说呢，我觉得在领悟上可以有顿，但是也可以有渐；在修行上呢，当然是要渐，但也可以有顿。我是这样理解，对不对，我们同学同参可以参考，可以研究。

如果我这个说法成立的话，那么禅宗的神秀，他是渐修渐悟，渐修而后来悟的。而这个慧能呢，是渐修顿悟的，慧能的境界也可以说顿修顿悟的。当然这不是绝对的一概而论，是大体上来说。

这方面我还有根据，什么根据呢？就是后面还要讲的。因为众生的种性不同，就是众生本身阿赖耶识的种子不同。有的是有漏种子，有的是无漏种子。在无漏种子里头有菩萨种子，有声闻缘觉的

种子。所以这个种子要开发，种子里头受的污染要清除掉的话，他就有根机，这就是说有渐机有顿机。顿机的人他当然可以顿修顿悟嘛，渐机的人就不同，他就要渐修渐悟。渐顿这个问题我是这么看，仅供研究吧。

前面我讲过，把禅宗我比方是座宝塔，北宗是塔基，南宗是塔尖。有塔基塔才站得稳，有塔尖塔才提得高。那两个有名的偈子，神秀的“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”天天不断地要把心里的污染妄念除掉，镜子上的灰尘慢慢都要揩干净，不要使它有了灰尘受污染。慧能跟他下一转语：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”一看，当然是慧能的境界高一点，但是要辨证地看。假使没有勤拂拭，没有神秀的渐修渐悟，怎么会有慧能的这种境界呢？就说真正要达到慧能的境界了，你还是要有神秀的功夫，要有神秀的渐，然后才有慧能的顿。所以说，要是抹杀北宗的渐，单标榜南宗的这个顿，那样的话，拿《楞伽经》来说，这恐怕也是抓着一边，丢掉一边了。是不是，还可以研究。所以为什么到慧能手里他不拿《楞伽经》来印心了。当然，他宗风是传了，但他着重讲《金刚经》了。当然《金刚经》也讲排除两边。这个我觉得是可以研究的。这是讲顿渐问题。

### （2）三身佛教

下面讲三身佛教。报身、化身、法身三身的佛教，就是这三身佛是怎么教导我们净除妄念，所以叫做三身佛教，这是标题吧。正文我们看：

**大慧，法依佛说一切法，入自相共相，自心现习气因，相续妄想自性计著因，种种不实如幻，种种计著不可得。**

“法依佛”就是法性等流身佛，也就是报身佛。报身佛他是教

导众生用正智除掉心上的污染。唐译本是这么说的：“法性所流佛说，一切法的自相共相，自性现习气因相，妄计性所执因相”。这个就比我们宋译本容易了解些，宋译本绕口一点，唐译本就流畅一点。我们用唐译本来对照看宋译本就明白一些了。因为宋译本有好多字绕口，还有不必要的倒装。

这说的意思就是报身佛用缘起性空，依他起性嘛，下面讲三性的时候会讲到。他用缘起性空，用藏识里头所现的依他起性来教导众生懂得缘起，懂得一切现象产生都是遍计所执的。要看到它的依他起性，就是要懂得空性，懂得缘起，这样就能够除掉妄相。

**复次大慧，计著缘起自性，生妄想自性相。大慧，如工幻师，依草木瓦石作种种幻，起一切众生若干形色，起种种妄想。彼诸妄想，亦无真实。**

“工幻师”就是魔术师，玩魔术嘛，他是用原材料，用草木瓦石做种种幻，变种种形相，起种种妄想。实际上他都是魔术那些东西，都是假相幻相。“缘起自性”在梵本里译为“依他起自性”，执著依他起自性而生妄想。

**如是大慧，依缘起自性起妄想自性种种妄想心，种种相，行事妄想相，计著习气妄想，是为妄想自性相生。大慧，是名依佛说法。**

这些东西，“依缘起自性”，也就是由于依他起自性，而生这些妄想心、妄想的自性、妄想的种种行相、妄想的种种习气等等。看妄想怎么生起，你就知道缘起，晓得这些妄想是不真实的，通过依他起性来看到遍计所执的虚妄。

这个是报身佛，用缘起来教导众生除妄，净除自心的现流。因为众生都是以自心的现流习气，以有漏的种子作为他的因，以妄想相续执著为他的因，所以他不能够看到这些相的虚妄性，看不到依他缘起性。所以我们讲三身佛教，报身佛就是教众生看缘起。

**大慧，法佛者，离心自性相，自觉圣所缘境界，建立施作。**

你看唐译本这么讲的，就是“法性佛者，建立自证自所行，离心自性相”。这就比较容易明白了，就是说法身佛，他是建立自己自觉圣智所缘的境界，他离开了心自性的相，他根本就不执著心识的这些的表现，不但是虚妄所现不执著，连依他而起的、缘起的也不执著，都离开了，他自己现了自觉的自然而然的法尔的境界。就是说法身佛已离开了心自性相，他只有内证。法身佛怎么教导众生来除妄呢？就是依他的内证自证为教。怎么除妄啊，就是要自觉圣的境界，就告诉你法尔的清净心，自然而然的清净心，不空如来藏，法身佛嘛。法身佛不空如来藏，没有什么污染不污染，没有什么受污染不受污染，也没有什么净除污染不净除污染，以他的内证境界来教导，你这样就净除妄念。

法身佛的教导就很有禅宗的以心证心的味道。报身佛跟你讲，要看中观、缘起这些，而法身佛他就以他的内证教导你净妄除妄，你把你自己本身法尔的清净的功能显露出来，把如来藏本身不受污染的功能发挥出来，那污染就没有了，就清除了。所以这个是法身佛以内证来教导的。

**大慧，化佛者，说施戒忍精进禅定及心智慧，离阴界入解脱识相分别，观察建立，超外道见无色见。**

就是化身佛，或应身佛，怎么教导众生净除自心现流，净除妄想呢？这些化身佛就教导众生修行六度，说布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。就是教导众生修行六度，“离阴界入”，就是四谛吧，苦集灭道嘛，看到五蕴、十二处、十八界所受皆苦，找到苦的因，然后修正道，证入涅槃（声闻），或者缘觉“解脱识相分别观察建立”（缘觉）。这就是化身佛讲三乘，讲菩萨的六度修法，讲声闻的修法，讲缘觉的修法，通过这些修法解除妄念。这是化佛教导净除妄念自心现流。

底下释迦佛又总结地说了，而且是以法身佛来说的：

**大慧，又法佛者，离攀缘，攀缘离，一切所作根量相灭。非诸凡夫声闻缘觉外道，计著我相所著境界。**

离开攀缘心，所攀缘心也就自然离开了，一切所作的根量相消除了，就是一切诸识的浪，阿赖耶识所起的风浪都平息了。这不是凡夫，也不是外道，也不是声闻缘觉抓着我，抓着人我执、法我执不放所作的境界，而是什么呢，而是：

**自觉圣究竟差别相建立。是故大慧，自觉圣究竟差别相，当勤修学。自心现见应当除灭。**

而是到了一个自觉圣智究竟的境界。所以大慧呀，就是这种境界，法身佛的自觉圣究竟差别境界，应当精进地修学。修学这些东西了，你这个自心的妄想一现的时候，它就除灭了，

我不是讲三身佛的教导吗，三身佛的教导以法身佛的教导为究竟。因为化身佛的教导四谛、十二因缘、六度，净除妄念当然都是

可以的，但是那还不及报身佛讲缘起性空来得更高一层，法身佛又比报身佛更高一层。为什么呢？以自心的内证来教导，以自己的自觉圣究竟的差别境界也就是“如如”来教导。

我是这么初浅的看法，就是三佛的教导是不是可以这样说：报身佛说缘起自性，如果按唯识学的说法的话，就是用一切万法里头的依他起性来除妄；这个化身佛说六度这些法门是针对众生的虚妄，众生的虚妄都是什么？都是遍计所执，所以化身佛说的都是要教导众生明白遍计所执来除妄；而法身佛，他只有内证，就有一个内证为教，法身佛的内证是什么呢？是不空如来藏，不空如来藏就是圆成实性。所以法身佛是用明白圆成实性来教导众生除妄。

我们还可以这么说，前面讲五法嘛，法身佛是用“如如”来教导众生除妄；报身佛他用正智教导众生除妄；而化身佛呢，前面不是讲了相啊名啊，分别啊，这些都是遍计所执，化身佛是就着这些相啊名啊的分别，就着这方面来跟你说四谛、说十二因缘、说六度来除妄。这样就把三性跟前面的五法结合起来了。

所以三佛怎么教导众生除妄想是这么一个题纲。看看这个领会有没有什么错误、什么问题，也可以同学同参吧。

这是讲的除妄的第二个问题。除妄的第一个问题是渐顿问题，第二个问题是三身佛教导众生怎样除妄的问题，下面第三个问题讲在除妄问题上三乘的差别。

（3）三乘差别

佛讲了三身佛教怎么样观察妄想，怎么样除妄，接着就讲小乘跟外道他们怎么做的，对除妄的问题怎么看的，做一个比较。

**复次大慧，有二种声闻乘通分别相，谓得自觉圣差别相，及性妄想自性计著相。**

这实际上讲声闻，这就是讲二种声闻的境界。声闻乘他们有共通的两种差别之道，一个是“得自觉圣差别相”，一个是“性妄想自性计著相。”先来看第一种：

**云何得自觉圣差别相声闻？谓无常、苦、空、无我境界真谛，离欲寂灭，息阴界入自共相，外不坏相如实知，心得寂止。心寂止已，禅定解脱，三昧道果，正受解脱。不离习气不思议变易死，得自觉圣乐住声闻，是名得自觉圣差别相声闻。**

能够看到无常、苦、空、无我的境界，四谛苦集灭道嘛，他就看到这些境界的真谛了，他就离开欲望，得入寂灭，并且对于内在的五蕴、十二处、十八界，它的自相共相以及外在的分别、不分别相，他都能够如实了知，而且自心常常得到“寂止”，就是安定嘛，清净的心识状态。于是“禅定解脱，三昧道果”都得到了，而且禅定得到的是正受解脱。

不过这种声闻，虽然是这样子得了自觉圣的这种境界，但是他不离习气，还不是完全无漏、彻底无漏，他证得了人我空，还没有证得法我空。他还抓着他所证得的四谛、十二因缘这些方面的东西，虽然认识到人的分段生死是空的，他明白了，悟到了，但是他把悟到的方法——四谛十二因缘抓着不放，认为四谛十二因缘这些悟的方法那是真实的，他又抓着法我执，他没有达到法无我。所以他“不离习气，不思议变易生死”，他只能离开分段生死，而不能了脱变易生死。

“得自觉圣乐”，他能够得到他自己的解脱，所以这个叫“自觉圣差别相声闻”，有这种境界的声闻。声闻是听到佛的教导能够修行觉悟的人，这种声闻他只能了分段的生死。

所谓分段生死，像我们这一辈子做人，下一辈子又做人，再下辈子还做人，这还是讲修行好的总是在人道里头轮回。或者这一段是人，下一段是饿鬼，再一段他在地狱里头，再下一段在畜生里头，这叫分段生死，一段一段的。

声闻乘证得的果是阿罗汉果，得了阿罗汉果他有漏的种子没了，是无漏种子，但他一定要回心向大。我讲的，他如果不回心向大，他是空城一座，寡人一个，他没有众生，他没有眷属，没有佛国，没有佛土。所以要回心向大。他回心向大了，他不是像我们一般的凡人轮回来投胎，他原来生死是了脱了的，了脱了以后，又来度众生，那么回心向大他就必然要发愿啊，他发愿，愿里头就生一个身，这叫意生身，也叫变易身，他这个再到人间来，他投胎不是我们一般的众生生死轮回的那个阿赖耶识种子，他是意生身来投胎。他意生身投胎之后了，我讲了，他在人间毕竟习气还没有断，他有阴隔，他对前世的东西也不大清楚了解了，所以他也抓着法不放，所以他的生死是变易生死，他如果不除掉法我执证得法身，他的变易生死是了不脱的。所以“不离习气”，不能了脱变易生死，他只能得到“自觉圣乐住声闻”，自己解脱的快乐，所以这种声闻叫“得自觉圣差别相声闻。”

**大慧，得自觉圣差别乐住菩萨摩诃萨，非灭门乐正受乐，顾悯众生及本愿不作证。大慧，是名声闻得自觉圣差别相乐，菩萨摩诃萨于彼得自觉圣差别相乐，不应修学。**

佛说大慧，还有种菩萨，这菩萨他也了脱了个人生死，所以叫得自觉圣差别乐住的菩萨摩诃萨。这个菩萨他跟前面的声闻从名字来看好像差不多，但不一样，他“非灭门乐”，不是说自己了脱了，住在自己了生死的境界，住在有余涅槃里快乐，他不这样子，而是

怜悯众生，以他本来的誓愿，度众生的本愿，他不愿住寂灭门，他不证这个境界，他要离开这个境界，离开阿罗汉果的境界，他不要这个果，为什么呢？他愿力大，不以声闻所证的这种境界为著，声闻这种境界不能够普度众生，不能够了变易生死。所以菩萨摩诃萨他不住在这种声闻境界里面，真正的菩萨不应修学声闻得自觉圣乐的境界。

这个我们要正确理解，这是佛对大慧菩萨，对大乘菩萨来说的，比如说我们一般的出家人，他是声闻身，受具足戒，也是修声闻行，是不是就不行了呢？不是的，他只是一个过程，一个境界，但是毕竟出家人的声闻进一步，他受菩萨戒，他还是要修菩萨行，还是要度众生。特别是我们中土汉传佛教，大乘菩萨多。

这是一种声闻，还有一种：

**大慧，云何性妄想自性计著相声闻？所谓大种，青黄赤白，坚湿暖动，非作生自相共相，先胜善说。见已，于彼起自性妄想。**

还有一种“性妄想自性计著相声闻”，这种声闻，你们看看唐译本翻译这个声闻的名称要流畅一点，意义明白一点。

所谓“大种”，地水火风，青黄赤白嘛，所现的色相吧。“青黄赤白”是颜色，“坚湿暖动”是形色，也就是它的性质，地是坚的，水是湿的，火是暖的，风是动的，大种的性质就是坚湿暖动等坏不坏相。

“非作生自相共相，先胜善说”，“先胜”就是最胜子，先辈的最胜子，先贤先佛嘛，他们所说的经教，指这个意思。这些声闻，他知道四大种，抓着四大种的形色啊，自相共相性质啊，认为是实有，认为这是万事万物的起因，这个是不对的。听到先佛的教导，但是他还是抓着自性共性认为实有自性。这个看唐译本说的就比较

清楚了，唐译本说："如是等法非作者生，虽依教理，见自共相分别执著。""非作者生"，就是说世界不是造物主创造的。虽然他知道四大种这些说法，但没有依着先佛所说教理，他还执著，由这里头分出来自相共相，所以叫做"声闻乘分别执著相"。

**菩萨摩诃萨，于彼应知应舍，随入法无我相，灭人无我相见，渐次诸地相续建立。是名诸声闻性妄想自性计著相。**

大乘菩萨应该知道，这种境界应该除掉，不抓着法我执，也不抓着人我执，菩萨应知道舍离二种无我，渐次深入菩萨诸地。这个叫做"诸声闻性妄想自性计著相。"文法是倒装句，这个"是名诸声闻性妄想自性计著相"应该摆在"于彼起自性妄想"之后，再讲"菩萨摩诃萨"，这个就通顺了。实际上梵本是这样。

这里是讲两种声闻境界，总的讲三乘的差别，两种声闻境界都是菩萨应舍的，不修学的。大菩萨他应该进一步超脱这两种声闻的境界。

所以这样我们就看到在净除心识妄相，净除自心现识的流住这个方面，《楞伽经》里主张用菩萨的方法来净除，而不要停留在声闻的境界上，所以他讲三乘差别。声闻他净除妄念确实是渐的，而不是顿的。菩萨净除妄念要来得快一些。所以在讲了渐顿，讲了三种佛所教的净除妄念的方法以后，马上讲三乘差别。

### 3．辨常不思议境

底下又谈了一个问题，叫做"常不思议境"，辨别"常"和"不思议"的境界，"常"是一个名词，"不思议"是一个名词，要辨别这个常、不思议跟外道讲常、不思议怎么区别。

因为上面讲了声闻那种境界，两种的境界都不要，而且菩萨要

学圣智的境界，自觉圣趣的境界，要到这种境界。这种自觉的圣趣境界有两种德相，这两种什么德相呢？一个常，常住；一个是不思议。常、不思议可以说就是佛的境界里头，也就是我们的如来藏里头，自然而然体现的两种德性。常住，不思议，我们如来藏就有这两种德性，这在佛他是自然的清净心、不空如来藏，自然而然地表现出这两种德性。

**尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊，世尊所说常，及不思议自觉圣趣境界，及第一义境界。世尊非诸外道所说常不思议因缘耶？**

这就是大慧问佛，世尊所说的常、不思议，这都是您所说的自觉圣趣境界里头的两种德性，或者说是第一义境界里头的两种德性。第一义境界前面讲了，佛说七种境界嘛，都是第一义心嘛。所以佛说的这些东西，会不会同外道所说的常、不思议一样呢？外道也讲有一种常不思议，这个常不思议还是有一种因缘而成的。实际上也就是问跟外道有什么不同。底下佛就说这个问题。

（1）显外道与小乘无常

**佛告大慧：非诸外道因缘得常不思议。所以者何，诸外道常不思议，不因自相成。**

佛说，我说的和外道所说的不同，为什么呢？因为常和不思议是因自相而成，但是外道说不因为自相而成。

**若常不思议不因自相成者，何因显现常不思议。复次大慧，不思议若因自相成者，彼则应常。由作者因相故，常不**

**思议不成。**

如果说常不思议不是自相成，那是什么原因现出来常不思议呢？因为外道总是抓着一边，无论是执有的外道还是执无的外道，或者断边的外道或者常边的外道，他总是抓着一边，总是有个第一因。我不是在前面讲了吗，万事万物它是无生的，没有第一因，没有个造物主，凡夫外道总是抓着一个第一因。

那么好，外道他也看到了无常，但既然是无常，他总还是有个相对的常，所以外道讲的常是相对于无常的一个常，实际上他认为另外有一个常是无常的第一因，无常到底有常啊，外道讲的常是这样一个常。同样，如果这个事情不可思议，那么另外还有一个可思议，那么不思议跟思议是相对的。所以外道讲的东西总是相对的，他总是讲第一因，总找那个相对的东西出来，所以它“不因自相成”，不晓得这个常、不思议呀都是无自性的，它没有第一因的。但是你不这么认为，你就会另外找一个原因，你另外找个原因，不是常就是断了，不是同就是异了，不是有就是无了，种种妄见生啊。外道总是抓着第一因，总是抓着造物主为因，“由作者因相故常思议不成”。因此这个常不思议都是建立在有第一因上，不是因自相而成。其实你抓着一个第一因常不思议，那还是生灭法，有个造作者的因缘在那里，怎么能说常不思议呢。所以佛说，我们这个讲常不思议同外道完全不是一回事，不一样。佛的常不思议是自然而然的，无生的，没有第一因的，离开两边的这种德性。

**大慧，我第一义常不思议，第一义因相成，离性非性得。自觉相故有相。第一义智因故有因，离性非性故。譬如无作虚空，涅槃灭尽故常。如是大慧，不同外道常不思议论。**

释迦牟尼佛说，我讲的第一义常不思议是自相成就的，离一切有性无性。证得自觉之相，所以说它有相。第一义以般若智慧为因，所以说它有因。但它毕竟还是离了有性无性，是没有第一因的。这好比什么呢，像没有造作的虚空，是涅槃灭尽定的境界，所以它常，所以它是不思议。这个是不同于外道讲的常不思议的。

**如是大慧，此常不思议，诸如来自觉圣智所得如是。故常不思议自觉圣智所得，应当修学。**

所有的佛，他如如的证得都是这样子的。所以这种从自觉圣智所得到的德行——常不思议，应当修学。这就把外道跟小乘他们讲的常、讲的不思议区别开了。

**复次大慧，外道常不思议无常性。异相因故，非自作因相力故常。**

外道们所说的常不思议，常不是常住，不思议也不是真的不思议。“异相因故”，不是自相为因。“非自作因相力故”，也不是从修行上证得的。他说的常不思议，另外的有一个常不思议存在，刚才说了，看到有无常另外还有个常存在，看到有不思议另外还有个可思议存在，总是要找个第一因，找个造物主嘛。

**复次大慧，诸外道常不思议，于所作，性非性无常，见已思量计常。**

就是外道也看到这些无常的现象，但是他“思量计常”，另外计量推测，就妄想一个“常”出来，妄想有一个“不思议”出来。

**大慧，我亦以如是因缘，所作者性非性无常，见已自觉圣境界，说彼常无因。**

佛说，我也讲无常，但是我讲无常，它不是另外还有个常在那里，我讲无常是要就着无常修证为常，我这个常是跟无常离不开的，是一体的，不是无常之外还有一个常跟它相对。

释迦牟尼佛他的常乐我净，是修证过来的。修四念处嘛，“观身不净”，他净了；“观受是苦”，他不苦，乐了；“观心无常”，他常了；“观法无我”，他我了。他这个常乐我净，是从相对转过来的。常乐我净是涅槃四个德性，我们讲涅槃有三德，有四德。常乐我净是讲他的德性，般若、解脱、法身是讲他的德相。

观身不净——净——色蕴——法身
观受是苦——乐——受蕴 ┐
观心无常——常——想、行蕴 ┘ 解脱
观法无我——我——识蕴——般若

这里我稍微说一下。修到四念处，四念处就是苦、空、无常、无我，就是观。观有别观，有总观，还有观法，通过这些观法修行，他可以常乐我净。我们看到五蕴，身是色蕴，受是受蕴，心是想、行蕴，法是识蕴。观身不净实际就是把色蕴转成净了，色蕴它就解脱了，他不是色身了，成法身了；受、想、行蕴他乐了、常了，就解脱了；识蕴，是无所得，转识成智了，就是般若。人无我、法无我也就是正智。法身、解脱、般若，这就是涅槃的三个德相，涅槃三德。

所以佛讲的涅槃，佛讲的常，佛讲的不思议，那跟外道讲的完全是两回事。我这样讲一下，对这一段更容易了解一些，另外下面讲涅槃的时候也就容易懂了。

**大慧，若复诸外道因相成常不思议，因自相性非性，同于兔角。此常不思议，但言说妄想。诸外道辈有如是过，所以者何？谓但言说妄想，同于兔角，自因相非分。**

这就是说外道是抓着一个有啊无啊，玩这些概念游戏嘛，如果外道认为另有一存在之因，成为常不思议，那他们所说的常不思议就好像是兔角一样是无稽之谈，是空言妄想。

“自因相非分”，就是无自因相。是个倒装句。

**大慧，我常不思议，因自觉得相故，离所作性非性故常，非外性非性无常，思量计常。大慧，若复外性非性无常，思量计常，不思议常，而彼不知常不思议自因之相，去得自觉圣智境界相远。彼不应说。**

这段实际上讲诸佛所证的常不思议的境界，都是离开了能作所作，离开了有性无性，并且以离开了两边为相，以第一义的般若智为因。不同于外道相对于生灭无常而说有常。不同于外道看到外在的一切无常，就计量分别推测出另有一个常不思议。万事万物无常，没有永恒性，不是说在没有永恒性以外还有一个永恒性的亘古不变的东西在那里。就在无常里头，观心无常，懂得无常没有自性，这就常。所以他就解脱了，不然的话就纠缠不清，老是在妄想里生活。

复次大慧，诸声闻畏生死妄想苦，而求涅槃，不知生死涅槃差别，一切性妄想非性。未来诸根境界休息，作涅槃想。非自觉圣智趣藏识转。是故凡愚说有三乘，说心量趣无所有。是故大慧，彼不知过去未来现在诸如来自心现境界，计著外心现境界，生死轮常转。

**佛说大慧，声闻们害怕生死妄想之苦，而追求涅槃，但他们并不知道生死和涅槃的差别也是一种分别妄想心造，看不到它们的同一性。他们所求的涅槃境界是诸根断灭，而非转识成智。所以凡夫愚昧说佛法有三乘之别，说心量可以进入无所有的境界。执著外境，生死轮回。**

复次大慧，一切法不生，是过去未来现在诸如来所说。所以者何？谓自心现，性非性，离有非有生故。

就是一切法不生不灭都是自心所显现的，非有非无，离开有无两边的对待。

**大慧，一切性不生。一切法如兔马等角，是愚痴凡夫不实妄想，自性妄想故。大慧，一切法不生。自觉圣智趣境界者，一切性自性相不生，非彼愚夫妄想二境界自性，身财建立趣自性相。**

一切法不生不灭，都是自心所现。比如说万事万物哪里来的？我们回答，没有个来的，它不生不灭。这个认识就是离开了两边。你要是抓着还是有个来源，这个来源是所谓的上帝，是四大种，是

有一个什么东西，而且这个东西是常的，是不思议的，这就错了。

愚夫妄计，从无而有，从有而无，总是两分别境嘛，不知道根身器界都是你的阿赖耶识变现的法。“身财建立”就是器世间，就是根身器界。

**大慧，藏识摄所摄相转。愚夫堕生住灭二见，希望一切性生，有非有妄想生，非圣贤也。大慧，于彼应当修学。**

由于藏识的能摄取和所摄取，展转而生起一切的现象。愚痴凡夫他不知道一切万法是不生不灭的，他认为有生有灭，堕于生灭见，他就希望有和无，希望生与灭，妄想就起来了。这些是凡夫之见，不是圣贤的境界。

“大慧，于彼应当修学。”这个要弄明白，不然的话接着这一句，好像对外道东西应当修学。实际上语句颠倒了，因为前面他讲一切法不生是自觉圣智趣的境界，这个应当修学，应当摆到这个上面去就对了。这个句子倒装了，所以看的时候，与唐译对照就清楚了，不然的话容易误会了。

这一段是讲外道和小乘他们讲的常、不思议的东西。下一段讲种性差别。

**（2）显种性差别**

**复次大慧，有五无间种性。云何为五？谓声闻乘无间种性，缘觉乘无间种性，如来乘无间种性，不定种性，各别种性。**

众生根器不同，他的证量也就不同。众生的根器有五种不同，证量也就有凡夫、有外道、有小乘、有佛的差别。因为讲圣智，讲

了阿赖耶识，讲了上面三身佛教、顿渐等这些以后，自然就提出来了，我们怎么来接受啊，学哪一种教导好啊，等等，这就必然提出这个问题来了。所以是佛问大慧，还有五种无间种性，你要懂得，了解。因为众生的阿赖耶识种子识里头，他有有漏种子，有无漏种子。种子不同，业力把它们组合起来活动的时候，它显的境界也就不同。因为阿赖耶识不间断地繁殖本有的种子，又接受新熏的种子，所以正是因为这样子不间断地受熏，它就起了污染和被污染的功能，这就是藏识和如来藏的区别了。

“如来乘无间种性”就是菩萨乘的种性。“不定种性”，是指没入菩萨不退位之前，三乘进退是无定的，指这种种性。“别种性”就是无种性，也就是有情无性。

因为一切法都是由识所变，一切法都是种子变的，种子碰到它的外缘，业力把它组合起来，就发生作用了。那么修行成佛呢，也要有种子，修行成佛的种子是无漏种子。要有无漏种子，你才能修成佛。但是在一般的众生身上有没有无漏种子呢，情况就不一样了。一般众生的身上是什么种子呢？可以说有五种，这就表现了五种不同的种性。

“声闻种性”，就是听到佛的教导，种子能够起作用，这样修行成佛的。“缘觉种性”，他没有听到佛的教导，他看到因缘现象，懂得十二因缘，他觉悟了，他修行慢慢成佛的。

声闻种性只能修成阿罗汉，缘觉种性修成了是辟支佛，只有菩萨种性修成了他才能成佛。所谓不定种性，就是他可以修成缘觉，也可以修成阿罗汉，也可以是菩萨，种子不定，所以叫不定种性。还有无性有情的，就是无种性的，他没有成佛的种子，无种性，是“各别种性”。就是说他没有无漏种子，他的种子是有漏种子，他不能够进入缘觉、声闻、菩萨。他就是碰到佛法了，他也不像声闻一样能够悟道，他只能得人天果报吧。不接受佛法，他就碰到外道，

还是在六道受苦。

有这五种种性的差别，所以前面讲的常不思议，只有佛才能够证得。因为种子不同，一般的你没有无漏种子，怎么能证得常不思议、常乐我净、般若、解脱、法身呢。

**云何知声闻乘无间种性？若闻说得阴界入自共相断知时，举身毛孔熙怡欣悦，及乐修相智，不修缘起发悟之相，是名声闻乘无间种性。声闻无间见第八地。**

怎么知道是声闻种性呢？声闻种性能够在五蕴、十二入、十八界他的自相和共相里头如实证知，断颠倒分别，闻佛说法而得喜悦，浑身连毛孔都张开来了，听到佛说法高兴啊，法乐嘛。就乐于修习这种断烦恼智相，不再进修彻悟缘起无生之相。但他无间次第修习，慢慢声闻可以修到菩萨第八地。因为声闻证得阿罗汉果，阿果汉果有四个阶段：①预流，②一来，③不还，④阿罗汉。生死上要来回几次，才能证得最后的阿罗汉果。

**起烦恼断，习气烦恼不断，不度不思议变易死，度分段死。正师子吼：我生已尽，梵行已立，不受后有，如实知。修习人无我，乃至得般涅槃觉。**

因为他阿罗汉，再进一步就可以到第八地，但他停止了，没有再进一步修，他生死烦恼是断了，分段生死断了，但是烦恼的习气，就是法我执还没有断。变易生死，他还没有了脱。

“正师子吼”，了脱分段生死也不容易了．也是狮子吼了。这就是证得阿罗汉果以后，一般阿罗汉都会这么说：“我生已尽”。无苦集灭道了嘛，寂灭了嘛，就不受后有了嘛，不再轮回了。修习

人无我乃至证得涅槃。但是声闻所证的涅槃还是有余涅槃，他只得了一部分，不是像佛那样真正的大涅槃，他是小涅槃。

**大慧，各别无间者。我人、众生、寿命、长养、士夫，彼诸众生作如是觉，求般涅槃。复有异外道说，悉由作者，见一切性已，言此是般涅槃。作如是觉，法无我见分非，彼无解脱。**

什么是各别的种性呢？就是他认为有人我相、众生相、寿者相、长生不老相、天人大丈夫相存在，便求入其中，以为可得涅槃，这是一种。还有一种外道认为有个第一因，“悉由作者”，有个造物主，你只要把造物主找到了，你就可以跟他相应相合，你就会得涅槃，比如说上帝，你找到上帝是造物主，一切都是上帝造的，上帝安排的，你跟上帝相合，你就解脱了，以为这就是般涅槃。或者说梵天，梵我不二，我就涅槃了，这都是外道讲的般涅槃。“作如是觉，法无我见非分。彼无解脱。”这都是执著法我以为涅槃。没有见到法无我，所以他还没有真正解脱。

**大慧，此诸声闻乘无问外道种性，不出出觉。为转彼恶见故，应当修学。**

“不出出觉”，这种声闻外道没有出离，但自以为出离了。特别是后来外道妄计涅槃，比声闻乘就差得远了，他根本连分断生死都没有了脱。外道的涅槃不可取，声闻讲的这个涅槃也不可取。“应当修学”，也是倒装句。应当修学无上正觉。

**大慧，缘觉乘无间种性者，若闻说各别缘无间，举身**

**毛竖，悲泣流泪，不相近缘，所有不著。种种自身，种种神通，若离若合，种种变化。闻说是时，其心随入。若知彼缘觉乘无问种性已，随顺为说缘觉之乘，是名缘觉乘无间种性相。**

什么是缘觉乘的种性呢？就是假设他观缘起各方面的缘，一切法因缘而生嘛，或者听到缘起性空之法，“举身毛竖，悲泣流泪”，觉悟了嘛。“不相近缘，所有不著”，不再攀缘外境，不再执著世法。因为缘觉跟声闻不一样，他不需多闻，自己看到缘起而觉悟，有时缘觉也叫独觉嘛。他能够悟了，他也能够显神变说法。声闻乘的无漏种子要听到佛的教导才能启发。缘觉乘种性只要看到听到缘起，他的无漏种子就能起作用。“闻说是时，其心随入”，他就能够诚心信受。如果知道他是缘觉种性，就可以随顺对其演说缘觉乘的法门。

讲了声闻乘的种性相，讲了缘觉乘的种性相，接着下面讲如来乘的种性相。讲如来乘的种性，就是菩萨种性。菩萨种性有四种。

**大慧，彼如来乘无间种性，有四种：谓自性法无间种性，离自性法无间种性，得自觉圣无间种性，外刹殊胜无问种性。大慧，若闻此四事一一说时，及说自心现身财建立不思议境界时，心不惊怖者，是名如来乘无间种性相。**

因为声闻呢要听佛的教导；缘觉呢，不听佛的教导他的种子也能够起作用；那么如来种性就是能够领会如来所证法的教导。如来自证法有四种，这四种法任你领会哪一种法来修学，都能够成佛道。这个要说一下，因为这个跟下面讲的有密切关系。

"自性法无间种性"，什么意思呢？自性法就是你要证得三自性。三自性，法相宗讲三性、三无性。你要证得三自性，什么叫三自性呢？就是妄想自性，缘起自性，成自性。实际上这就是遍计所执性，依他起性，圆成实性。不过名词不同而已。妄想自性就是遍计所执性，缘起自性就是依他起性，成自性就是圆成实性。所以这三性是自性法。

那么"离自性法无间种性"，离自性法，就是要证三无性。三无性就是相对上面三自性：相对妄想自性的就是相无自性；相对缘起自性就是无缘起自性，叫生无自性；相对成自性的就是胜义无自性。相对三性就有三无性。法相唯识宗用三性、三无性来清算一切法。

"得自觉圣无间种性"，自觉圣智法，就是如如，就是讲佛的内证自证境界，就是自觉圣智。

"外刹殊胜法羌间种性"，外刹殊胜法，就是能够证得诸佛刹土，十方三世一切诸佛，他的佛土殊胜广大。就是菩萨的种性，如来乘的种性，他要知道佛的证法，就有这种殊胜法。外刹殊胜法，很显然的是密教的。像密教修法界观，密教修的这些坛城。密教修阿弥陀佛，西方极乐世界，他修十六观，那就是观阿弥陀佛的西方净土，那就是外刹殊胜法。外刹殊胜法就有点密乘的法理了。所以讲《楞伽经》跟密教有关系，不但是前面"罗婆那王劝请品"里很多是讲的密教的事，后头还有"陀罗尼品"，证明这个经文本身有好多还是讲的密教的意义。

所以只要这如来的四个法，你随便听说一个法，以及听说根身器界等不可思议的境界都是自心阿赖耶识所显现时，你都能够心不惊怖，这就是如来乘的种性，就能够修成佛道。

**大慧，不定种性者，谓说彼三种时，随说而入，随彼**

**而成。**

不定种性，就是说这个众生他阿赖耶识的种子有三种，有缘觉种子，有声闻种子，也有菩萨乘的种子。所以他这个种子就靠他的缘怎么组合了，碰到缘觉的缘，就成缘觉的种子来修；如果碰到业力是声闻的因缘，就成就声闻种性；如果碰到是菩萨乘的机缘呢，他就成如来乘的种性。所以不定种性他三种种性的种子都有，“随说而入，随彼而成”。就是随缘而入三乘，闻声闻法的入声闻，闻缘觉法就入缘觉，闻佛一乘法就入佛乘。这叫不定种性。还有：

**大慧，此是初治地者，谓种性建立，为超入无所有地故，作是建立。彼自觉藏者，自烦恼习净，见法无我，得三昧乐住声闻，当得如来最胜之身。**

佛说这三乘，说五种性的差别法门，都是为了初发心修行的人渐次证入诸法毕竟无所有的实相地。“此是初治地者”，是对初发心的菩萨来讲的，讲这些五种性啊，讲这些三乘啊，“作是建立”。

声闻、缘觉能够自觉藏识而证入圣智，但是如果他们不能舍弃他证的阿罗汉果、辟支佛果，不能证法无我，他还是不能最后解脱的，只有见了法无我，舍弃那些法的执著，才能得“三昧乐住声闻”，才能得佛果，才能够得如来最胜之身。因为前面讲的阿罗汉、辟支佛，他到了第八地了，四相四果啊，他还没有断所知障，他断的是烦恼障；他了的是分段生死，没有了变易生死。所以佛又说了偈语：

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**须陀粲那果，往来及不还，逮得阿罗汉，是等心惑乱。**

这讲阿罗汉四果里头，预流果（须陀洹）、一来果（斯陀含）、不还果（阿那含），以及阿罗汉果。虽然得了阿罗汉果，但是自心并没有了脱。

**三乘与一乘，非乘我所说，愚夫少智慧，诸圣远离寂。**

佛法有三乘说，有一乘说，本来是不分乘的。这都是因为凡夫缺少智慧的缘故。

**第一义法门，远离于二教，住于无所有，何建立三乘。**

第一义法门当中，无有能教的佛和所教的众生，只有住于无所有的境界，哪有什么三乘的差别相呢？前面不是讲了很多三乘相吗，佛的偈子说没有那些差别相。

**诸禅无量等，无色三摩提，受想悉寂灭，亦无有心量。**

四禅、四无量心，无色定、无想定以及灭尽定这些都是什么呢？都是你自心所显现的，都是唯心现量而别无有。我不是说了五种种性吗，要知道这五种种性种子虽然是不一样，但这些种子最后归纳也都是无自性的。这就说了更高的境界了。

**大慧，彼一阐提，非一阐提。世间解脱谁转。大慧，一阐提有二种。一者舍一切善根，及于无始众生发愿。**

这里讲无种性。何谓一阐提？就是没有善根，不能成佛的人叫

一阐提。为什么一阐提不愿解脱，不愿出离呢？就是有两种阐提。一种阐提，他为什么不能成佛，为什么没有无漏的种子（成佛的种子）呢？就是因为他断了善根，“舍一切善根”，断了成佛的种子，所以他不能成佛。

另外一种阐提为什么他不成佛呢？他是“于无始众生发愿”，他就是怜悯世上的众生，无始无明，无始的众生，他就发愿我一定要度众生，我一定要把众生度尽，像地藏菩萨一样，地狱不空，誓不成佛，或者像观世音菩萨一样，他本来早已经成佛了，名叫正法名如来，但他在西方极乐世界协助阿弥陀佛接引众生，又在婆娑世界协助释迦牟尼佛推行教化，都是现菩萨身，不成佛。这个也叫一阐提。这个一阐提不是断善根，而是为了度无始众生，发愿众生不成他不成佛。

**云何合一切善根？谓谤菩萨藏。及作恶言：此非随顺修多罗毗尼解脱之说。舍一切善根故不般涅槃。**

为什么断了善根呢？他诽谤菩萨藏，恶语呀，他说佛菩萨说的经典（修多罗）正论（毗尼）是邪见、邪论。他的种性没有成佛的种子，不能成佛。他因为断了善根，他也就不能够般涅槃了。对后一种阐提呢，经上说：

**二者菩萨本自愿方便故，非不般涅槃一切众生，而般涅槃。大慧，彼般涅槃是名不般涅槃法相，此亦到一阐提趣。**

就是菩萨发愿．众生度尽了，他才般涅槃。不是说菩萨他不能够般涅槃，而是说如果一切众生不般涅槃的话，他不般涅槃。佛说

大慧，这些菩萨已经到了涅槃的境界，但不进入涅槃的法相，也算做一种阐提。

**大慧白佛言：世尊，此中云何毕竟不般涅槃？佛告大慧：菩萨一阐提者，知一切法本来般涅槃已。毕竟不般涅槃，而非舍一切善根一阐提也。**

为什么他不般涅槃呢？就是一切法本来清净的。他知道，他要真正成佛的话，就得让众生都成佛了才圆满，所以他毕竟不般涅槃。他并不是舍掉一切善根的那个一阐提。

**大慧，舍一切善根一阐提者，复以如来神力故，或时善根生。所以者何？谓如来不舍一切众生故。以是故，菩萨一阐提不般涅槃。**

就是断了善根的这些众生，这些有情，没有无漏种子，怎么办呢？因为佛菩萨的加持力，佛菩萨的神力，他可以又生出善根。种子可以熏的嘛！他也可以熏出来，原来没有，慢慢又熏成了，善根出来了，他还是可以成佛。

为什么他最后也能够成佛呢？就是因为如来呀，佛菩萨他不舍一切众生故。"以是故"，正是因为要使这些没有善根的众生也都成佛，这些菩萨们才成为一阐提的菩萨，不般涅槃。

这是讲五种种性吧，讲了三乘差别五种种性，讲了三身佛教导众生净除妄念的方法。我们看到修行根机不同，有差别，这就有五种种性。

那么根机不同，就有渐机、顿机。因为修行的作用是在于因缘

和熏习，对不对。因缘的和合，种子被熏习的成就，他一定要经过相当的时间。为什么呢？因为无漏的种子常常被有漏的种子障碍了。比如我们有些种子被沙埋了，发芽生长就不容易了，一定要治沙，要经过一定的时间吧，慢慢，雨露、阳光、肥料，有这些缘它才长出来了。因此像这样被有漏种子障碍的无漏种子，要显它的作用，要发挥出来，一定要经过一定的时间，而且要经过无数的大劫，阿僧祇劫嘛。

因此在修行人当中就有两种不同，一种是顿机，一种是渐机。顿机就是顿悟的菩萨，直往的菩萨。顿机就是菩萨种性的人。为什么呢？因为他的种子是法尔的无漏种子，自然而然的无漏种子，这是菩萨种性，所以他可以顿机可以直往。渐机是不定种性的人，不定种性的人是渐机的种子，是三乘无漏种子，就说他有声闻种性的种子，也有缘觉种性的种子，也有菩萨种性的种子。他不像菩萨种性的人就只有一个菩萨种子，一个法尔的无漏种子。而不定种性的人有这么三种种子，因为有三种种子，他就不可能像菩萨种性的人顿悟，直往。他只能慢慢来，他因为种子不同嘛，先修声闻、缘觉，然后回心向大，来修菩萨行。这样子一来，他证得的境界和证得的果位就要有一定的时间，所以叫渐机，跟前面的顿机就不一样。这是法相宗说的。

法相唯识宗他就主张有渐机、有顿机，他就主张有五种种性。这就跟其他的说法不一样，为什么呢？因为其他的宗都是讲一切众生都有佛性，一切众生都有无漏种子，都能够成佛嘛。但是法相宗他认为有一种人，他没有无漏种子，他是一阐提，断了善根的。这就是法相唯识宗跟其他宗说的不一样的第一个特点。第二个特点，就是刚才讲的顿机、渐机。因为其他宗都是讲即身成佛，或者讲即心成佛，或者讲一念成佛，都是时间很快的就成了，法相宗说不行，机有顿渐，对于渐机的人，对于不定种性的人，就是要到一个阶段，

要好多劫，三大阿僧祇劫，都是要很长时间的。所以这个是法相宗跟其他的宗派说修行成佛的不同。这是我们讲楞伽讲唯识时要了解的。

这样回头来我们再看到问顿问渐就比较明白了。为什么可以顿悟？他是无漏的菩萨种子，法尔的，所以来得快。所以我觉得《楞伽经》不但是印心的，也可以拿来看根机，看学人是什么根机，看学人在什么境界里头。《楞伽经》可以来做面镜子吧。

我总结上面所说的呢，就是用正智来观察你的阿赖耶识，用正智来除掉你的妄见，用正智来净除现行的流注。首先要遣除外道的妄执，但不能够以妄执来除妄执，这个要弄清楚。你外道见不清除，你不是以妄见代替妄见吗？那不行，只能清除自心现流，只能用正见来除邪见，就是用你没有污染的功能，用它来起作用，除掉你受污染的心识。从一开始我就这么讲的。

#### 4. 见与修

这里头我就着重说一下，因为讲清除妄念的问题。讲一下什么呢？讲一讲见地和修持，一个见，一个修。可以这么说吧，见好像是理论上，修是实践上的。见是理，修是事。见是知，修是行。这么比方都可以，但是比较确切地说，见是见地，修是修证。《楞伽经》他讲了见地，也讲了修证，在前面讲了，但后面更重点地讲。

前面讲如来藏嘛，我现在讲的范围都还是如来藏，还没有讲具体的离垢的如来藏、空如来藏，还有法尔的不空如来藏。就是还没有讲修如来藏和证如来藏，现在是讲的如来藏。但是这些都是普遍联系着的，虽然讲如来藏，实际上已经讲到很多修、很多证的了，这跟后面他虽然讲修讲证，又往往讲到前面的五法、三自性，又讲到如来藏一样。因为佛说法，在《楞伽经》也是，反反复复地说，有些地方重复的多或者是引深的多，说了一层又一层。我们可以看到释迦牟尼佛说《楞伽经》是非常殷勤的，非常慈悲的。

那么这个从见来讲，就是前面讲的诸佛七种第一义心；从修持上来讲就是上圣智三相，这个我前面已经说了。诸佛七种第一义心，就是讲的心境界、慧境界、智境界、见境界、超二见境界、超子地境界和如来自到境界。那么上圣智的三相，就是无所有相、一切佛自愿处相、自觉圣智究竟相。此外，还告诉我们三身佛教导我们怎么除妄。

**（1）七抉择见**

这里我要概括地说一下这个见。这个见一般来说，我们现在看得比较清楚的，可以说有七种见，七种抉择见，这也是概括说的。

第一种见，叫执实见。这是对于一切法都认为真实的，把一切法都抓着不放，都执为真实。执实见实际上就是凡夫见。我们一般世人看问题都把一切法抓着不放，人我也不放，法我也不放，人我执，法我执。

第二种见，是外道见。外道见不是常见就是断见，不是有见就无见，陷入两边。这都是外道见。这个你们可以对世间的一些理论学说拿这个去探讨。他抓着一边，执著的不是常见就是断见，不是有见就是无见。这两种见，凡夫见和外道见都不是佛法。

第三种见，是人无我见。这就是知道人自己是五蕴假和合，知道人自己苦啊空啊这些现象，这就是声闻缘觉嘛。声闻缘觉，他能够了解人无我，能够了脱分段生死，但是他抓着四谛、十二因缘这些法认为是真实的。这是一种见，声闻缘觉见。

第四种见，唯识见。唯识见就是知道万事万物这些法都是唯识所变，三界唯心，万法唯识嘛，都是心识的变化，依此他就做多门观察，看唯识怎么变，这就演出了整个法相唯识宗那一套的理论，那一套的见地。这个是唯识见。唯识见怎么修呢，他有五重唯识观。

第五种见，中道见，也叫中观见。唯识见是看到万法都是由心

识而变的，中观见就是知道万法都是缘起性空的，依此而做多门观察，他的观察方法就是无得正观，八不中道嘛。这里头唯识见、中观见还可以过细分，将来我再说了。因为中观见里他还可以作法界观，那是华严的法界观；还可以做三谛圆融的法界观，那就是法华三昧，天台宗的观法。反正中观见的范围很广，这里就不说了。

第六种见，俱生智见。俱生智见就是一切法本来就是明明白白的，一切法是本明的，就在无生的明体上就能够成正觉，就能够成佛，不必对治。这个就是俱生智见。我们的正智，前面讲的五法讲正智，正智不要你另外去搞个什么修持，它是与生俱来的。我们说人我执是与生俱来的，这个正智也是与生俱来的。就是把正智，一切法本明的本体，把它显现出来，就着它来修证，就得了。这个叫俱生智见。这种方法就是藏传密教讲的大手印。

第七种见，是大圆满见。大圆满见也叫大中观见，它跟前面讲的中观见还不完全一样。这个大中观见就是看到诸法——万事万物生起的时候，这个法一生起，刹那它就圆满了。所以大圆满见是无修无证的，他是离开两边，悟了中道，经过这些阶段以后，是无修无证的，对生死涅槃这两边都不取不舍的，就是“无智亦无得”呀。这就是我上回说的那句话，没有不圆满的．什么都是圆满的，你认为还有个不圆满的，那你就不圆满。没有不圆满的，这个比较难证难得，他这个就是真正的如来藏。真正的如来藏是法尔的自然而然的，自心清净，他就没有不圆满的，所以是大圆满见。大圆满见的修法一般就是修大圆满。

就藏传佛教来讲，大圆满见是修大圆满法。我不是讲一个见一个修吗，但是就汉传佛教来讲，修大圆满见是什么呢？就是禅宗，就是禅。所以《楞伽经》讲这个见。为什么禅宗拿《楞伽经》来印心呢？他讲到最后讲的都是大圆满见，他修的是什么呢，他修的是禅。如果这部经我们拿来专门讲唯识，那是法相唯识宗的，顶多是

修五重唯识观，那个就是另外一种见地，另外一种修法了，而不是《楞伽经》本身讲的了。所以《楞伽经》既是禅宗传心印心的经典，又被法相唯识宗作为他们讲这些名相的理论根据的经典。这样我们修学的时候，两方面都要。因为你要度众生，你就要懂得唯识见；你真正要证得，你还是要大中观见，还是要禅的境界，禅的境界就是经上所说的自觉圣智的境界。

**（2）五重唯识观**

五重唯识观，因为一般的书上都不讲，也不晓得怎么修，我这里简单说一下。五重唯识观在法相宗的经典上没有说的，只是窥基——玄奘大师的弟子，他在《大乘法苑义林章》里头说了五重唯识观。而且窥基大师在他所著的《心经幽赞》这本书里说五重唯识观是观行第一的。当然他是站在法相唯识宗的宗义上说观行第一的。什么叫五重唯识观呢？

第一重，叫遣虚存实识。五重唯识观都是在八识上做功夫。怎么在八识上作功夫呢？首先你看八识有三类境，三类境我上次讲过了，有性境，有独影境，有带质境。你首先在八识所显露的三类境里头，把性境、带质境先留在那里。因为性境是真实的境界，是圆成实；带质境是依他起的；只有独影境是遍计所执的。等我们下面讲了三自性之后你就更清楚了。遍计所执的独影境先把它去掉。你作观想，你观察，你用八识作观的时候，首先把遍计所执的相，三类境中独影境的东西除掉，那么剩下来的依他起和圆成实的就留下来了。遍计是虚妄的，依他和圆成是实有的，去掉虚妄的，留下真实的可以叫遣虚存实识。当然了，留下的依他起和圆成实，还是唯识所现。这是第一重。

第二重，叫舍滥留纯识。第一重是把遍计所执丢掉，留下了圆成实和依他起。那么第二重在依他起里面又来选择一下，因为依他起性都是四分的，相分、见分、自证分、证自证分。我上次也说了

四分。那么四分里头相分是所缘的境，见分、自证分、证自证分是能缘的心，还是有主客观之分。我现在把所缘的境先去掉，把能缘的心留下来。因为相分所缘的境都是杂七杂八的，滥的。能缘的心相对来说是比较纯比较单一的。要舍境留心，就是遣除所见。你看到的山河大地那些现象，在内心产生的境界，把它去掉，留下对境的心。这叫舍滥留纯识，这是第二重。

第三重，摄末归本识。第一重是把独影境去掉，第二重把相分去掉了，剩下来的见分、自证分、证自证分，这三分实际上是一体的东西，就把它们并为一体。体就是本，这三分是属于见的，而相分是属于被见的。相分是末，末我们已经把它去掉了，那么剩下来的三分里头又有个本有个末。自证分（识的自体）是本，见分（识的作用）是末。因为末离不开本，所以就把末的东西给归纳起来，归于一个体，就是把见分、自证分、证自证分一体化，就是一个自证分，见分也好，证自证分也好，实际上就是一个分，自证分。最早没有立相分、见分，就是由安慧论师首先提出来的，是一个自证分。

因为小乘的说一切有部和经量部，特别是说一切有部他认为三世诸法都是实有的。这个跟前面讲的凡夫说一切法是实有不一样，因为他说法不同。针对这个说一切有部认为法是实有的，所以安慧论师他就讲，我们的心识之所以能够认识是因为他有个自证分。比如说你所见所闻吧，你看的颜色、听的声音并不是外境所现的颜色、所传的声音。那么你看的、听的是什么呢？看到听到的是你的识，眼识、耳识、意识上生出来的这个颜色和声音。这个难说一点，大家听明白没有？不是你真正看到外境的颜色、声音。你看的你听的，只能够是你自己识上所显露出来的颜色和声音。所以你怎么能够知道你看到的颜色、你听到声音是你识上的颜色、识上的声音呢？那就有个自证分，那就是你心识有一种功能，能够知道证明自己识所变的对象外境是不是真实的，所以叫自证分。安慧论师立这个论就

对说一切有部认为一切都是实有的论点，有个说法，有个批判了。这个以后再谈。

第四重，隐劣显胜识。我讲了把相分去掉了，见分、自证分、证．自证分归为一体，就是一个自证分了，这个自证分是识的本体。心王的自体是八识，还有五十一个心所。心所也有它的自体。要隐去对境心上的一切了别的别相而直接显出一个总体。这个总体是相上的体，那么前面归纳的体是用上的体，这个有区别的。这就是把劣的心所隐去，把较胜的突出的心王总体性显出来。就是把心上了别的种种分别相都把它剔除，你看那个总体的相是什么。这是隐劣显胜识。

第五重，是遣相证性识。把上面都排除了，剩下的就是心王了。对存在的心王呢，你不要从它的实相上看，你要从它的实性上看。从实相上看，前面我们讲的相分啊，见分啊，这些东西都是依他起。依他起都是相，圆成实才是性。

所以前面讲的第一重，排除了遍计所执，第二重、第三重、第四重都是依他起，一层一层排，那么最后把依他起也排掉。就是对心上一切了别的总体，从这个方面要证得它没有动作、没有分别的真如本体，这就是体上之体了，这就圆成实了。遣相证性就要把依他起也去掉，把一切的实相排掉，显露出、证得它的圆成实性。这就是遣相证性识。

法相宗教人除妄念，也就是层层作观，分作五重来作观。首先除掉虚妄的遍计所执，留下依他起、圆成实。然后依他起的时候把相分排除，剩下见分、自证分、证自证分。再把见分、证自证分、自证分归为一个自证分。然后再依他起的时候，在一个自证分里头要留着心王的自证分，就把依他的心所排除了。然后再把依他的那个心王的这个实相也除掉，那就看到显露出的圆成实性。没有依他了，就是没有动作的了，没有分别的了，真如实体显露出来了。这

个是遣相证性。

好，我们今天讲到这里，明天接着讲三自性就比较容易懂了。

# 三、说三自性

我们讲到《楞伽经》的正宗分。正宗分讲三个大问题嘛，第一个大问题讲如来藏。第二个大问题讲修如来藏，离垢如来藏。第三个讲不空如来藏。现在这几天都讲的是第一个问题，都是讲如来藏。讲如来藏主要的就是讲了五法。下面就讲三自性，再下面讲二无我，再就讲如来藏。所以正宗分的讲如来藏，实际上就是四个大问题，五法，三自性，二无我，然后就是如来藏。

四个大问题前面第一个五法，讲完了。今天我们开始讲三自性。三自性在法相唯识宗是很重要的。楞伽讲三自性啊，对禅宗来说，对讲如来藏来说也都非常重要。因为五法、三自性、二无我都是讲的如来藏藏识的内容，我们先看正文：

**复次大慧，菩萨摩诃萨当善三自性。云何三自性？谓妄想自性，缘起自性，成自性。**

释迦牟尼佛说，大慧，菩萨摩诃萨应该善于懂得三自性，应该明白一切万法，包括有为法、无为法在内，都是可以归纳成为三个自性。这三个自性就是：妄想自性，缘起自性，成自性。但在法相唯识上用得较多的是遍计所执性、依他起性和圆成实性。妄想自性就是遍计所执性，缘起自性就是依他起性，成自性就是圆成实性。

妄想自性又叫做分别性，缘起自性又叫依他性，成自性也叫真实性。这三种自性，下面进一步详细说明：

## （一）妄想自性（遍计所执性）

**大慧，妄想自性，从相生。**

妄想自性，遍计所执性，是从相生。这里说明一下。妄想自性就是讲由我们心识对外境的分别。当然了，我们知道外境是外境，心识是心识，一般来说，好像这两个没有关系一样的。比如说桌椅板凳是外境，我们在这里的时候它们存在，我们离开了呢，它们也存在，并不因为你离开了，桌椅板凳就不存在了。这是我们一般的常识上的看法，外境跟你的心识是两回事，把心识跟外境分开。那么再进一步说，心识跟外境究竟是什么关系呢？这个说法就不一样了。按法相唯识宗说呢，桌倚板凳这个外境存在不存在呀，都跟心识有关系，都是你心识的显现。

就按常识的说法吧。你心识对着外境的时候，你能够分别，分别这是桌椅板凳，那不是桌椅板凳。这种分别都是周遍计度，就是在普遍观察里头辨别、分别，来计度。普遍观察是周遍，观察了以后他来选择分别，然后，被分别的物体再给它一个名词叫桌椅板凳。这个就是他能够对外境分别，这种能够分别的心识就叫做妄想自性，遍计所执性。这是一个方面。其二呢，关于这个妄想自性，遍计所执性，我们古时候印度大德陈那大师（论师）有个比喻非常好，很确切，这个比喻上次我们说过了，比如说晚上走路，脚踩到一条绳子，弯弯曲曲像蛇一样，他就以为是蛇，心里就恐怖了。但是拿火把一照，他才知道是条麻绳子。陈那论师就比方绳子是外境，你心

识看到绳子，误以为蛇。你心识的这种错误认识，就是遍计所执。是你主观思量计度执著的，以为绳子是蛇，执以为实，这叫做遍计所执性，也就是本经讲的妄想自性。

因为释迦牟尼佛说了嘛，大慧，妄想自性是从哪里来的呢？从相生。相就是现象，境界。为什么会遍计所执呢？就是因为心识看到外境现象而产生的一种分别、计量，但是这个计量是妄执，是错误的。

**大慧白佛言：世尊，云何妄想自性从相生？佛告大慧：缘起自性事相相，行显现事相相。计著有二种妄想自性，如来应供等正觉之所建立，谓名相计著相，及事相计著相。名相计著相者，谓内外法计著。事相计著相者，谓即彼如是内外自共相计著。是名二种妄想自性相。**

“缘起自性事相相”，就是缘起自性也就是依他起性。“行显现事相相”呢，就是成自性，也就是圆成实性。佛接着说了，“计著有二种妄想自性。”就是对妄想自性说呢，可以分为两类，一类叫做：“名相计著相”，一类叫做“事相计著相。”

所谓名相计著相呢，就是说抓着名相为实法，比如说，桌椅板凳，或者色受想行识，五蕴、十八界、十二处，抓着这些东西以为真实的，这叫名相计著相。因为这些东西，桌椅板凳、色受想行识都是我们给这些现象的一个概念名言，抓着这些概念名言不放，这叫执名相为实法，以为这个是真实的，这个就叫名相的遍计所执。

还有一种就叫事相上的遍计所执，事相计著相，就是抓着他所见的那个事实为实相。比如看到麻绳子以为是蛇，这就是事相计著，这是事相的妄想心。这是两种自性妄想相。也就是遍计所执自性有这么两种。

在一切法上，如果你计较人我法我，分别人我法我，分别常断，分别有无，分别生灭，都是遍计所执，都是妄想自性。因为有个根本的，我们讲万事万物万法呀，它没有自性，它没有个第一因。所以你说是有是无，你说是常是断，这些都是你在妄想，都是你遍计所执。

在遍计所执、妄想自性上，法相唯识宗有很多不同的说法，这个我不详细说了，我们不是专门研究法相唯识的。

所以你能够妄想的什么东西和你所妄想的什么东西，这个就有差别了。像有一些论师就认为我们能够妄想的是第六识和第七识，而第八识跟第五识它没有妄想，它只有种子，只有动作，它没有了别的作用，没有分别心。但是有的论师就讲，不然，除了第八识没有妄想以外，前七识都有妄想。这个又有不同的说法。光是在三性的问题上如果详细地去分，还有很多，都还有不同的看法和说法。

但是我们讲这些的时候，讲妄想自性、遍计所执性的时候，很重要的要记着一条，因为《楞伽经》都是教我们破执著嘛，实际上前面《楞伽经》已经跟我们讲了，就是讲三性的时候一定还要看到三无性。就是在前面讲三乘的时候讲如来乘的种性有四种：自性法无间种性，离自性法无间种性，得自觉圣无间种性，还有外刹殊胜无间种性。自性法无间种性就是三自性，离自性法无间种性就是三无性。所以讲三性，实际上已经讲了三无性。

所以我们讲三性，讲妄想自性的时候，就一定要理解体会．要破执。妄想自性（遍计所执性）它的对面还有一个什么呢？还有个叫做相无性。就是相对妄想自性的，叫相无性。

这是第一种，妄想自性，即遍计所执性。

## （二）缘起自性（依他起性）

第二种，讲三自性，一切法里头它还有一个缘起自性。缘起自性也叫依他起性，也叫依他性。缘起自性就是讲万事万物它都没有实体，都是依靠缘而起来的，都是在一定的条件下产生的，没有缘了就不能够存在，依靠外力依靠他力而起，所以叫依他起嘛。举例子来说，比如刚才讲的把麻绳子误以为蛇，误以为蛇那是遍计所执性，妄想自性。但是麻绳子本身它是依他起性，麻绳子它还是因为有麻的原材料，有做麻的人，还有方法，要洗啊搓啊，把纤维搞细呀，然后怎么搓成绳子，有这些条件有这些缘才成了麻绳子。所以麻绳子是依他起性。

为什么讲一切法都有依他起性呢？就是一切有为法没有不依仗众缘而生的，都是因缘而生。没有缘，没有依他起，它就生不出来。所以我们说一切有为法都是依他起性。

法相唯识宗在研究这个依他起性的问题上也有很多不同的看法、意见和观点。比如说，我们在识方面，有染有净，有被污染的，有清净的。污染的部分是依他起没有问题，那么清净的这方面是不是依他呢？这就有争论了，有的说清净的部分也有依他起。还有见分、相分是不是依他起呢？在这个问题上有很多争论。这个我们不详细说了。

还有我们叫三性三无性，刚才讲了的，那么相对依他起性．也就是没有依他起性，叫生无性。这是第二种，万法里头有这个缘起自性。

## （三）成自性（圆成实性）

第三种是成自性。成自性也叫圆成实性，也叫真实性。成就是圆成，圆满成就。一切法在圆满成就之间显有实体，这个叫圆成实性。本来是人空法空嘛，通过这二空它能够显出来真实，显露出来一种圆成自体，或者说毕竟成就不可破坏，这种性就是圆成实性。

万法都是缘起的，都是依他起的，你抓着这些法相不放了，这就是遍计所执，你离开了妄想了，就是圆成，就是成自性。

我们还是拿上面那个例子说，看到麻绳误以为蛇，误以为蛇是遍计所执，麻绳子是依他起。虽然这绳子是麻做呢，但这个麻本身不是人工造的，它是植物，自然生长的，天生的，所以这个麻就是圆成实性。麻组成绳子是依他起，麻本身是圆成实，你把绳子误以为蛇是遍计所执，就是妄想自性。我想陈那论师的这个例子很能说明问题，是很好的一个例子。

一切法的真相，没有不周遍圆满成就真实不虚的，这叫圆成实。当然讲圆成实性方面，法相唯识宗也有很多不同的看法，不同的说法。比如说有为法，有漏的有为和无漏的有为是不是都是圆成实，这有不同的说法。

再有圆成实跟依他起在说法上也有些不同的看法。遍计所执这个是虚妄的，这一点比较清楚，你把绳子当作蛇了，这是虚妄的。但麻绳子是不是实有的呢？有的认为是实有麻绳子，依他起是实有，因为毕竟麻绳子是依他起的客观存在嘛。麻不用说，它是圆成实。麻绳子之所以做成麻绳子，是麻的本性来组成绳子的嘛。所以圆成实是真实的、实有的，依他起也是实有的。不过有的说呢，依他起

不是实有的，依他起是假有的，不是真实有的。所以这方面都有一些争论，有些看法。

那么破执的话，一样的相对圆成实性我们讲三无性的时候，我们叫它胜义无性。因为讲圆成实这个都已经不是世俗谛了，不是世间法而是出世间法了，是智慧上、胜义上的事情了。所以没有圆成实性，就是没有这个胜义性，叫胜义无性。这就是前面讲的三性三无性。

**若依若缘生，是名缘起。**

这个比较容易理解了。这是讲依他起性。众缘和合，依外缘而生，这就是缘起自性。如何叫做成自性呢？经里讲了：

**云何成自性？谓离名相事相妄想，圣智所得，及自觉圣智趣所行境界，是名成自性如来藏心。**

圆成实性，成自性是如来藏心，这就是什么叫圆成实性。就是离开了名相，还有离开了事相，也就是离开了前面讲的两种妄想自性的名相计著相和事相计著相这些妄想。“圣智所得”，这是佛菩萨内证所得，他自觉圣智所行的境界，就是佛如如的境界，也就是法尔的自然而然的不受污染的这种心识状态，这就是圆成实性。如来藏心嘛，所以叫成自性的如来藏心。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**名相觉想，自性二相，正智如如，是则成相。**

**大慧，是名观察五法自性相经，自觉圣智趣所行境界，汝等诸菩萨摩诃萨，应当修学。**

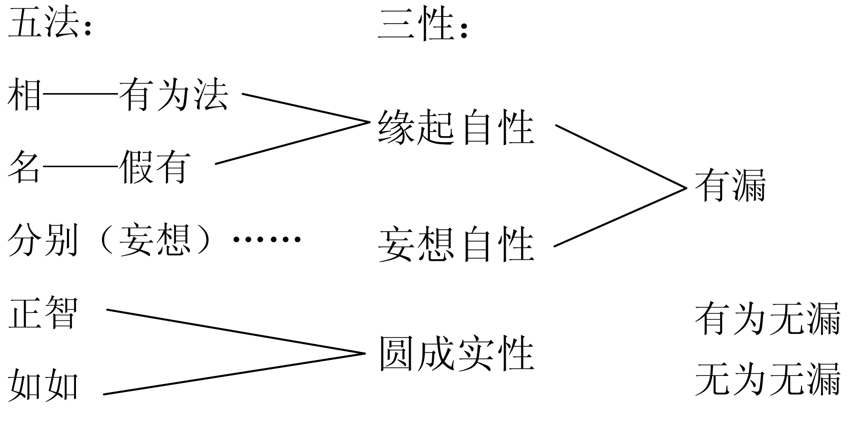
世尊又把上面讲的三自性以及前面讲的五法联系起来，总结地来讲五法、三自性的法门。因为五法、三自性就是佛自觉圣智境界，所以他总结来说一个偈子。

“名相觉想”，这是讲五法的前面三个法。五法前三个是讲相、名、分别，或者相、名、妄想，这是前面三个法。后面二个法是正智、如如。名、相、觉想是五法的前面三个法。

“自性二相”，就是正智和如如。正智是观察万法的功能，如如是真如的境界。

“是则成相”。就是成自性，圆成实相。

前面讲名、相、觉想是遍计所执和依他起。正智、如如，是则成相，是圆成实性。实际上就把前面讲的五法和三自性的关系用偈子联系起来讲了。我们可以这样画个表：




相，有为法。名，假名。相跟名都是缘起自性。妄想，就是分别执著嘛，分别就是妄想自性。

妄想有两方面，一种是妄相，一种是妄见，两个方面合起来叫

妄想。所以经上有时候讲妄相，有时候讲妄见，妄相、妄见都是妄想。比如看到麻绳子，误以为看到蛇，那个蛇是妄相。他因此生了恐怖了，以为是蛇会来咬他，就是妄见。这两个合起来是妄想。

佛把五法跟三性合拢来说了个偈子，就把上面全部总结了。

三性里头妄想自性、缘起自性、成自性，对这三性开合说法也有种种不同。这个我们要了解一下。比如说遍计所执性就是妄想自性，这是妄有；依他起是假有；圆成实呢，是实有。一个妄有，一个假有，一个真有。也可以说遍计所执是实无，实在没有，实无；依他起是假有；圆成实是真有。实无、假有、真有。

所以遍计所执把麻绳子误以为蛇，这叫情有理无。事情上它是有，感觉上是有，但是真实上、理上它没有，所以是情有理无。而依他起的麻绳子是相有性无，它是用麻做的，绳子有这个相，但是它是缘起的并没有自性，所以是相有性无。而麻是性有相无，麻它有性，但麻没有做成麻布麻袋啊，麻没有做成其他用品的时候，它没有相，所以是性有相无。相有性无跟性有相无，合拢来就是理有情无，和遍计所执的情有理无正好相对。法相宗就说情有理无是空，理有情无是有。

对三性五法有很多东西还可以研究的。比如讲五法和三性的关系，刚才列了表是一种说法，这是按《楞伽经》讲的，因为《楞伽经》是这么说的，但是在理解上还有不同的说法。怎么不同的说法呢？就是相、名、分别、正智，都是依他起，都是因缘而生。相也是因缘而生，名也是因缘而生，你妄想的心也是由因缘而生，正智也是因缘而生。所以相、名、分别、正智这四个法都是依他起的，如如是圆成实性。那么遍计所执呢？就说相、名、分别、正智、如如，都没有遍计所执。这是一种说法。把三性怎么分，还有说相跟分别是依他起，名是遍计所执，正智、如如是圆成实。还有的说相跟名是遍计所执，分别是依他，正智跟如如是圆成。还有的说，相

跟分别是遍计所执，而名是依他起，那么正智、如如是成自性，圆成实。所以五法跟三性的关系说法上会有所不同，但是我认为还是按经上说的，前面列的表比较准确，因为是释迦牟尼佛的偈子说了的。

好，这个地方就把五法三性总结了一下。下面就谈到二无我。

# 四、说二无我

**复次大慧，菩萨摩诃萨，善观二种无我相。云何二种无我相？谓人无我，及法无我。**

前面教导我们在一切法上要看它的三种自性。这里教导我们在一切法上要善于看到二无我，二种无我相。

## （一）先明人无我

**云何人无我？谓离我、我所，阴界入聚。无知业爱生。眼色等摄受，计著生识。一切诸根，自心现器身藏，自妄想相，施设显示。如河流，如种子，如灯，如风，如云，刹那展转坏，躁动如猿猴。乐不净处如飞蝇，无厌足如风火。无始虚伪习气因，如汲水轮，生死趣有轮，种种身色，如幻术神咒，机发像起。善彼相知，是名人无我智。**

首先我们把名词解释一下。什么叫人无我？人无我是对待人我而立的。有人我才有人无我，这个名词是就人我相对而立的。这个

“我”要理解，不是自我叫我，那太狭义了。这个“我”是指有实体有自体的实物事实，这都叫做我。比如说，像我们人，拿人体本身来说是五蕴假和合，是地水火风嘛，色受想行识嘛，这些缘这些条件集合拢来的，这个叫我。你把这些东西抓着不放，不知道这些东西也是依因缘和合，以人为我，执著人的实有，抓着不放，人我执。要看到没有这个人我，都是我们的妄想、分别执著而生的。

因为这一段是讲二种无我，实际上也是讲二种智，一种是人我空智，一种是法我空智。破人无我，破法无我，以这二种智慧。空智是能观，相是所观。人无我的相就是经上所讲的“阴界入聚”，三法和合嘛，就是五蕴、十八界、十二处啊，这三法和合是假我，因缘合起来的，并没有实体。我执又是从哪里产生的呢？你看阴界入三种法都是从无明产生的，都是从业产生的，都是从爱产生的，所以“阴界入聚无知业爱生”。为什么抓着人我不放呢？就是由你的无明产生的，本来没有我身，本来没有受用的境，“离我我所”嘛，没有第一因嘛。这些因缘这些外相，你抓着不放。

“眼色等摄受，计著生识，一切诸根，自心现器身藏，自妄想相施设显示”。就是讲由眼根和色尘等的摄取，眼识发生作用，一切诸根也是如此，我们的根身器界都是自心所现。唐译本讲J，，“身器世间都是藏性之所显现。”这就很明确了，这个人我怎么产生的呢？他讲这些都是自心所见。“身器世间”，看到自己的身体，这些外界，实际上都是你的“藏性之所显现”，都是由我们阿赖耶的种子识变现出来的，又被末那识抓着不放，这样我们前六识的感觉就像河流，像灯，像风，像云，刹那展转不坏，刹那相续，变化不停，而且“躁动如猿猴”，心猿意马嘛。

“乐不净处如飞蝇”，像苍蝇一样喜欢污秽的地方。“无厌足如风火”，贪图感官享受就像火遇见风。“无始虚伪习气因”，都是由无始以来无明种子熏的。“如汲水轮，生死趣有轮，种种身色，

如幻术神咒，机发像起。”生死轮回，生出各类之身，六道众生嘛，像魔术一样的，像神咒一样的，机关一发动，便生起种种形像。“善彼知相，是名人无我智。”如果很好知解了上述种种现象，就是人无我的智慧。

人我就是我执，抓着我不放有两种，一种是俱生我执，一种是分别我执。俱生我执是先天的，分别我执是后天的。我们无始以来所谓的无始无明嘛。我们末那识抓着阿赖耶识的种子不放，“我的我的”，影响到意识，意识他起分别，也就“我的我的”。这样子无始以来，前七识不但是“我的我的”起现行，现行又变成种子，熏到第八识里头。第八识传出来又变成现行，也是“我的我的”。这样熏啊熏，我执的种子就与生俱来，跟着你生下来就有了，恒与生俱，所以叫俱生我执。种子跟着你身体一起生的，俱生我执，它分不开了。这个“我的我的”，不要人教，小孩子一生下来就知道“我的我的”，天生的，没有哪个教他，所以这个叫俱生我执。

还有一种不是天生的，是后天的，叫分别我执。俱生我执主要是第七识和第六识。这个后天的分别我执只有第六识有，第七识没有。第七识就是抓着第八识不放。后天的是第六识的，因为第六识不是与生俱来的。所以后天的分别我执，他后天受的影响，要听到邪见邪说，要经过这些东西教育他，告诉他，或者通过学习他才能够有的，不是先天带来的分别我执。比如“法轮功”，这个“法轮功”不是我们种子带来的。不是说你一生下来就“我的法轮功，我的法轮功”，没有。什么“法轮功”啊，你没有这个种子呀，就是现在李洪志在熏你，李洪志搞的“法轮功”，他讲的那一套，你听了，你接受他的邪说了，练“法轮功”，该管的也不管了，该做的事情也不做了，该学的也不学了，有病也不去治了，害人哪！这个后天的分别我执，受后天环境形成的。当然也要看到，后天有很多好的东西，你学了，受教良好，德才兼备，这也好，这是就世法来

讲的。就佛法来讲一切皆苦，就是好的也还是属于分别。

所以俱生我执也好，分别我执也好，都是我执，抓着我不放，这就是一切烦恼的根本，所以叫烦恼障。一般的说烦恼障都是妄相。就是看到一切法上的相，抓着不放，这是烦恼障。跟所知障不同，所知障抓着妄见，烦恼障一般抓的是妄相。烦恼障要修身空观，才能够断。

分别我执断得快。比如说你学了“法轮功”，现在用佛法或者用科学知识跟你一说，你明白了，“法轮功”是骗人的，你就断了。不留在种子里头了，所以分别我执容易断。但是俱生我执，“我的我的”这就难得断，不但是你这一辈子断不了，下一辈子也不一定断得了，阿僧祇劫，难得断。一般的分别我执，见道位（通达位）就可以断了，而俱生我执要修道位（修习位）才能够断，而且是慢慢的才能断。所以我前面讲的渐顿的问题都牵涉到实际修行的问题，不是讲空理。断烦恼也有个量变质变的过程，所以有渐有顿。这是讲人无我，初步这么说一下。下面讲法无我。

## （二）次明法无我

**云何法无我智？谓觉阴界入妄想相自性。**

前面讲了二种相，讲了人无我智，那么什么叫法无我智呢？“谓觉阴界入妄想相自性，”就是你观察五阴（蕴）、十八界、十二入这三科都是妄想所现之相，都是遍计所执所现的相。

什么叫法无我，法无我是相对法我而立的。有法我才有法无我。法我是哪里来的呢？不了解诸法是因缘生，前面那个人我是不了解五蕴假和合，这个法我是不了解诸法因缘而生，以为有一个实法，有个实实在在的世界。再进一步说，你知道这个阴界入是假和合的，

这是破了人我，但是你破人我的空见你以为是真的、是实法，这也是法我。你修四谛修十二因缘这个就是破人我的法，但你把四谛十二因缘这些法又抓为实有，这就法我了，你又抓着法执了。或者你抓着阴界入这些东西当作是实体了，或者有个实体常在，这也都是法执。缘生诸法，并没有法我，诸法都是识变，所以佛教立法无我义。

**如阴界入离我我所，阴界入积聚，因业爱绳缚，展转相缘生，无动摇，诸法亦尔，离自共相不实妄想相。妄想力是凡夫生，非圣贤也。心意识五法，自性离故。**

如同无明爱业而聚集的假我没有实体，不是有什么个第一因，或者有个造物主，从主宰当中发动，诸法也是这样，没有自相，没有共相，没有实法可得。因为阴界人身心都是业感而起，展转相生，互为诸缘，所以生出诸相。

就是说这些法执都是妄想而成的虚幻相，都是凡夫来抓的，“非贤圣也”，圣贤圣位是不执著这些的。因为什么呢？“心意识五法自性离故”，阿赖耶识、第七识、第六意识，以及五法都无自性。前面讲了，无论是八识也好，还是五法也好，应该看到都没有自性。

**大慧，菩萨摩诃萨，当善分别一切法无我。善法无我菩萨摩诃萨，不久当得初地菩萨，无所有观地相。观察开觉欢喜，次第渐进，超九地相，得法云地，于彼建立无量宝庄严大宝莲华王像，大宝宫殿，幻自性境界修习生。于彼而坐，同一像类，诸最胜子眷属围绕。**

你真正善于破法执，不久修行的人就可以登初地，而且登初地的时候，现这种境界是无所有观地境界。

一登初地就是欢喜地。“观察开觉欢喜”，他心识就开阔欢喜了。由一地到二地，一直到超九地，从而进入第十法云地。

“于彼建立”，就在这个破“法我执”的这个基础上建立“无量宝庄严，大宝莲花王像”，在这个地方建立这个像，所以我说《楞伽经》跟密乘很有关系，是有道理的。你看在这里建立“大宝宫殿”，就是到了这种境界，这是在自性如幻三昧的境界中修习所生的。他还有眷属，最胜子眷属相围绕。

**从一切佛刹来，佛手灌顶，如转轮圣王太子灌顶。超佛子地，到自觉圣智法趣，当得如来自在法身，见法无我故，是名法无我相。汝等诸菩萨摩诃萨，应当修学。**

这些都比较容易懂了。关于法无我，我再说一下。一样的，法执也有两种，一种是俱生法执，一种是分别法执。俱生法执是与生俱来的，也就是第七识、第六识不但是抓着我不放，还抓着法我不放。这种种子熏呀熏，无始以来第六识、第七识它熏成了一个与生俱来法执，跟与生俱来的人我执一样的，俱生法执是先天的。分别法执那就是后天的。分别法执也是只第六识有，第七识没有分别法执，因为第六识是后天的。分别法执也是因为邪教、邪见分别而起的，所以是后天的法执。比如说我前面讲的，“法轮功”李洪志讲每个炼他功的人体内都有个法轮。你以为身体有个法轮，你抓着不放，那是分别我执；你认为李洪志胡说的操作法轮那些七七八八，什么学“法轮功”有功能啊，什么能够带上去啊，等等，这些东西你听了，认为是真的，这就是分别法执。都是后天起来的，抓着我不放是分别我执，抓着我以外的实物或者精神现象、见解、学说不

放，就是分别法执。

这两种执，俱生法执，分别法执，就造成了我们修证佛法见佛的时候的一种障碍，叫所知障。前面人我执是烦恼障。法执，法我执造成所知障。烦恼障是妄相，所知障是妄见。这些外道，这些学说害人都是妄见。对所知障只能修法空观才能断，等于前面修身空观断人我执烦恼障一样。断所知障比断烦恼障还不容易。断后天的分别法执要容易一些，在大乘的见道位，就是初地，到了初地就可以马上断。而俱生法执要地地渐修，要到十地才能断，甚至于十地以后还留有习气，要通过金刚定把这习气断了才算最后断，所以断所知障这个不容易的。

二种无我：人无我，法无我。人无我就是人空，法无我就是法空。人空有时候也叫我空、身空，都讲的人无我。

## （三）建立及诽谤

对人我和法我，往往有两种错误的见地。是什么错误的见地呢？我们看正文：

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，建立诽谤相，唯愿说之。令我及诸菩萨摩诃萨，离建立诽谤二边恶见，疾得阿跋多罗三藐三菩提。觉已，离常建立，断诽谤见，不谤正法。**

说一下，对人我和法我，有两种错误见解，是哪两种呢？就是经上所说的，建立与诽谤。这两种错误见解，一种是建立，一种是诽谤。“建立诽谤相”。要能够离开建立诽谤这两种见解．那就可以证得无上正等正觉，“疾得阿跋多罗三藐三菩提”。因人我、法

我而生的两种错误见地，就是建立和诽谤。

什么叫建立呢？无而谓有，这就叫建立。建立就是我前面讲过的，叫增益谤，增上的过错。

我前面不是讲过离四句问题吗，用杯子做过比方，这是什么？答这是杯子，这就是建立，增益谤。因为杯子因缘而生，有做杯子的原材料、工人、工厂这些条件具备了，这个杯子产生了。杯子本身它没有名字的，如果这杯子会说话的话，它就会抗议，叫我杯子，是你们人给我取的名字。本来没有的上面加了个东西，这叫增益谤，增益谤这就叫建立。

我们讲人无我、法无我，实际上人无我、法无我里头就在这个方面加东西，没有的，他加东西加上去，这个叫建立，就是增益谤。无而谓有，没有的给他加东西上去，这就是建立。我们讲不立不破呀，也有这个意思在里头，不要建立，不要加东西上去。

什么叫诽谤呢？相对于建立的，诽谤就是破。他本来有的，你说他没有，这叫破。也就是前面讲过的减损谤。还以茶杯举例子，刚才答是茶杯，不对，敲了一棒子，回头再说这不是茶杯，结果又挨了一棒子。为什么？你叫茶杯，我叫茶杯，中国这么多人十多亿人口叫茶杯，尽管它是虚幻的是假的，但它还是成了一法，你把它破了，就是减损了它，这叫诽谤。我这是举例子来说，以此类推，其他法都是这样的，已经成了法了，你说不是的，去否定它，那就破了。所以释迦牟尼佛说法的时候，对世俗间的一些法方便暂时不破，也是这个道理，顺应众生嘛。

但一般来说，对人我、法我，世人往往要么就是加上去，要么就是减下去，造成人我执、法我执的错误，这两种错误经上说得很清楚，这是两边，是恶见，这个要离开，要离开建立，也要离开诽谤。

所以佛受到大慧菩萨的请求马上说了这个偈子：

**尔时世尊受大慧菩萨请已，而说偈言：**

**建立及诽谤，无有彼心量，身受用建立，**

**及心不能知，愚痴无智慧，建立及诽谤。**

就是无而谓有，是增益，建立。有而谓无，是减损，诽谤。这都是两边。建立就是堕入常边，诽谤就堕入断边，要破两边，中道才能显出来，就能证得无上菩提。实际上破这两边也就是破人我执、破法我执。所以讲二无我的时候，释迦牟尼佛接着讲，要破人我执和法我执，就要离开建立和诽谤。你建立一个什么东西，又破坏一个什么东西，这都是错误的，要不立不破，这才是中道，才能看到事物的本来面目，证得无上菩提。一般的凡夫，不了解无我智，既没有人无我智，又没有法无我智，就执著两边的妄见。接下来释迦牟尼佛就上面讲的偈语的意思又说了：

**尔时世尊于此偈义，复重显示告大慧言：有四种非有有建立。云何为四？谓非有相建立，非有见建立，非有因建立，非有性建立。是名四种建立。又诽谤者谓于彼所立无所得，观察非分而起诽谤，是名建立诽谤相。**

这就说建立有四种，诽谤有四种。诽谤就是四种建立的反面。“非有有”就是非有的有，本来没有的却说它有，无中生有。这四种建立本来没有的，都是众生妄生建立。他建立了四种以后，他又用邪见去观察，发现他建立不当的时候，他又否定，就成了诽谤，所以了解了四种建立，就可以了解四种诽谤。你否定建立就是诽谤。比如刚才说是茶杯是建立；你说不是茶杯，你把它否定了，这就变成诽谤了。是这么个意思。

那么这四种建立是什么相呢？“非有相建立”，没有相，本来

相非有，你建立诸相，这叫非有相建立，这就是相建立。“非有见建立”，本来见非有，你建立诸见，这是见建立。还有“非有因建立”，本来因非有，建立因，这是因建立。“非有性建立”，本来性非有，你建立性，这叫性建立。四种建立：非有相建立，非有见建立，非有因建立，非有性建立。

你对这四种建立，你用妄见去观察的时候，你发现你建立不当，于是乎你否定它，说它无。你建立是有嘛，你否定它是无嘛。你说它无，这四种建立就变成了四种诽谤。你肯定它是建立，你否定它是诽谤。所以要离开建立，离开诽谤。建立是常见，诽谤是断见。建立是有，诽谤是无。离开建立及诽谤就离开常见断见，就离开了有无，就离开了两边吧，这样才能够得到中道。对人无我与法无我，也应该这样认识。在我们讲人无我、法无我的时候，不要在上面建立或者诽谤。

为什么讲建立与诽谤呢？很重要的，因为这是两个基本的东西。本来没有，你给它添个东西；本来有了，你说它没有了，这不就是有无吗。这个进一步，从“有”里头分出来：有有，有无；从“无”里头呢，分出：无有，无无。我们前面讲过四句：有，无，亦有亦无，非有非无。这四句一成立，邪见、妄见就多了，为什么呢？比如拿有无再来分别这四句，这四句再一重复，“有”就变成：有有，有无，有亦有亦无，有非有非无。倒过来“无”就变成：无有，无无，无亦有亦无，无非有非无，……名相上一扯，这一重复，由二个就到四个，由四个就到一十六个，再可以叠叠相加。好，这种见如果拿到五蕴上来说。色蕴上的有，无，亦有亦无，非有非无，这有多少。拿受蕴上来讲，有，无，亦有亦无，非有非无。想蕴、行蕴都这样子。拿五蕴来讲，五蕴里头有过去的五蕴，有现在的五蕴，有未来的五蕴，你看一加起来多少，所以形成了一百句。本来是二句，二句变成四句，四句就变成了我刚才讲的，这样来分，就到一百句了。

所以这一百句不是建立就是诽谤，不是肯定就是否定，建立就是肯定，诽谤就是否定嘛。这种肯定与否定都是我们的妄想，不是妄相就是妄见，一定要遮遣，要把妄想排除掉。这排除掉，不是说我只把建立的这一方面排除了，把建立这方面排除了，你就诽谤了啊；哎，你说那我把诽谤这边排除了，你把诽谤这方面排除了，你就变成建立了呀。所以你一定要两边都要排除，建立要排除，诽谤要排除。有要排除，无也要排除。常要排除，断也要排除。排除两边，离两边才能显中道。所以你看《金刚经》讲嘛，要同时肯定同时否定，两边都排遣了。说是佛法，就不是佛法，是名佛法。两边都遣了，不常不断，不一不异，不来不去，不增不减。这个离两边显中道。

所以在讲到三性二无我之后，为什么佛还要讲这么一段呢，讲这个法讲得很深的，建立与诽谤。

这四种建立：相建立、见建立、因建立、性建立，都是错误的。所以底下解释这四种相：

**复次大慧，云何非有相建立相？谓阴界入非有自共相，而起计著，此如是，此不异，是名非有相建立相。此非有相建立妄想，无始虚伪过，种种习气计著生。**

什么叫非有相建立相？本来没有相，他建立相，建立种种诸相。就是因为本来阴界入（五蕴、十八界、十二入）这些没有自相，没有共相，而他认为是实体，实有。抓着实体，认为这是实在的，起计著，执著不放。在自相共相上计著不放："此如是，此不异"，这个是这样子的，那个不是这样子的，妄想分别嘛。本来因缘和合，没实体的东西，他抓着以为是实体，而且加以分别，这是什么，那是什么，这是同，那是异，这是有，那是无，等等。这种非有相的

建立妄想，遍计所执，都是他无始的“虚伪过”，无始无明的过错造成的，而且是无始以来的种种习气执著产生的。这是讲非有相的建立。下面讲非有见的建立。

**大慧，非有见建立相者，若彼如是阴界入，我人、众生、寿命、长养、士夫见建立。是名非有见建立相。**

这个就比较容易懂。本来没有见，他却建立见，就是他看到五蕴、十八界、十二入，他就增加了我、人、众生、寿命、长养、士夫这些妄见，他就建立这些见。我们五蕴、十八界、十二入这些人相、我相、寿者相、众生相，种种这些都是他的分别妄见，本来都是没有第一性的，空的。前面是抓着相不放，这里是你肯定你自己，认为这些东西也是有的，这就是见，非有的见建立了，种种的见就生了。这就是非有见的建立相。

**大慧，非有因建立相者，谓初识无因生，后不实如幻，本不生。眼色明界念前生，生已实已还坏。是名非有因建立相。**

这是讲本来没有因，却建立其因。“初识无因生”，没有第一因嘛。但是后来眼前的这些不实如幻的山河大地是怎么生的呢？前面我们讲了，万事万物哪里来的，我们说它本不生，本来就有的。你现在能看得见是因为这些条件具备了，你眼识才起作用。“眼、色、明、界、念”，就是要有眼睛，要有看的东西（色），还要有光明，要有距离（界），还要有意念，有看的意识，要有这些缘你才能看。你看见了认为是实有，但是这个实有马上就灭了。就是说它是无因生，没有第一因。你抓着认为还是有一个起源，本来没有

因，你认为有因，建立因。这是第三种非有因建立。这是因的建立。

还有非有性建立。本来性非有，你却建立性。

**大慧，非有性建立相者，谓虚空、灭、般涅槃非作，计著性建立。此离性非性，一切法如兔马等角，如垂发现，离有非有。是名非有性建立相。**

这第四种非有性建立。他这是讲三种无为，“非作”指的是无为法。无为法有六个，这里讲了三个：“虚空”，叫虚空无为，因为虚空它没有障碍，所以虚空是无为的。“灭”，寂灭是无为。下面第三个是“般涅槃”，“般”是动词，“涅槃”是个名词，般涅槃就是涅槃了。般涅槃是一种择灭无为。择灭无为是什么意思呢？他是由修行而证得的，是一种选择的无为，要修才能证得涅槃。而这个中间的灭无为，它本性是清净的，本来就是涅槃。所以有这三种分别：“虚空”是虚空无为，“灭”是非择灭无为，“般涅槃”是择灭无为。这三种无为“非作”，都不是人力所作，而都是它的法性的表现，因此不过给它起了个假名，叫灭，叫般涅槃，叫虚空。是假名设施而已。

“此离性非性”，就是说虚空、灭、涅槃这三个法都是离有性无性的，离两边的，无所谓有性无性的。像兔呀马呀，它本来就没有角，所以就离开了有性无性。又比如我们眼睛有时候花了，看到空花，经上讲的“如垂发现”，眼睛花了，好像看到头发垂下来一样的，实际上是虚幻，都是没有实体的，这是幻有。这三种无为是离开了有性也离开了无性，但是你计著它有性，认为它有个性在那里，就是非有性建立。

**建立及诽谤，愚夫妄想，不善观察自心现量，非圣贤也。是故离建立诽谤恶见，应当修学。**

讲了四种建立。建立及诽谤，肯定和否定，增益和减损，都是凡夫的妄想。不会观察自心的现量，不善于明白自心本性的清净，不能离开两边得中道，“非圣贤也”，不是圣贤的境界。“是故离建立诽谤恶见，应当修学。”不要被建立诽谤这些恶见缠绕，这样才能够真正进入人无我、法无我。你不立不破，你才能够真正断烦恼障，断所知障。断烦恼障我们就能够了脱分段生死。断所知障我们就能够了脱变易生死。那样才能够脱离三界进入如如的圣智境界。

**复次大慧，菩萨摩诃萨，善知心意意识，五法自性，二无我相，趣究竟，为安众生故，作种种类像，如妄想自性处依于缘起。譬如众色如意宝珠，普现一切诸佛刹土，一切如来大众集会，悉于其中听受佛法。所谓一切法如幻如梦，光影水月。于一切法，离生灭断常，及离声闻缘觉之法。得百千三昧，乃至百千亿那由他三昧。得三昧已，游诸佛刹，供养诸佛。生诸天宫，宣扬三宝，示现佛身。声闻菩萨大众围绕。以自心现量度脱众生，分别演说外性无性，悉令远离有无等见。**

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**心量世间，佛子观察；种类之身，离所作行；**
**得力神通，自在成就。**

这段总结比较明白。总结我们要善知八识、五法、三自性、二无我，真正的这些法弄清楚了，能够修证五法三自性二无我法，即趣究竟的境界，能够得到究竟的境界。所谓究竟境界就是圣智究竟

的境界，也就是前面讲过的第三种相，第一是无所有相，第二是一切佛自愿处相，还有第三就是自觉圣智究竟之相嘛。能够有成就了，但是为了众生安乐之故，“作种种类像”，就在众生的妄想自性处，就在遍计所执这个方面，依缘而起，来显现各种类的身像。“作种种类像”应该摆在“如妄想自性处依于缘起”的后面。现在这句话倒装过来了。

“譬如众色如意宝珠”，他的本体像宝珠一样。因为宝珠各种颜色都有，在众生心里头显现各种不同的颜色。不但能现各类身像，而且“普现一切诸佛刹土，一切如来大众集会，”都在听法。大做佛事嘛，而且在听法会上得三昧。或者示现佛身而宣说法，令众生远离种种恶见和有无、人所等等。

这一段是在讲了建立与诽谤的道理以后说的，这一段实际上跟密乘又有关系了。在能够证得人无我、法无我境界之后，还要来度众生。以佛的法来度众生，这个法它是不立不破的。既然法里头有依他起，有遍计所执，你在修证过程中也就有破有立，破遍计所执，立圆成实嘛。修证以后，本来的面目现了，你再回过来度众生，怎么度啊？还是不立不破，还是依遍计所执来依他起、圆成实，还是在三性里头。但这个时候，按一般世俗所讲的三性他已经大大不同了。因为他已经突破了他自己生死的束缚了，突破了限制了，所以这个时候已经不是一般的了，就可以大做佛事，大显神通来广度众生。

这里我说一下，我们修证修行，他一定要有证量有证得的。当然我们证得以后无所得，无所得它也还是一种证得，还是得嘛。《心经》上讲的“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界，无无明亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦集灭道，无智亦无得，以无所得故”，无所得，但是下面“菩提萨埵依般若波罗蜜多故，得阿跋多罗三藐三菩提”，他又得了。那就是无所得

又得。佛法是圆满的，圆融的，它是离两边的无所得，也是离两边的得。这个就不同于凡夫的妄执和声闻缘觉的片面。修行一定要证得。

再有，我们讲《楞伽经》他不是讲名相的，他是告诉你修证的。所以达摩才能拿它印心嘛。告诉你怎么修证，就是告诉你怎么离垢，怎么样空如来藏的。

这个我要说清楚。再说一遍，我们讲如来藏的时候，好像我们人人都有个如来藏，好像我们自己就有个实体在那里，这是很大的一个误解。过去很多人把如来藏作为一个实体，以为阿赖耶识是实体，所以阿赖耶识受了污染，把阿赖耶识污染除掉就显露出如来藏来了，这是大的误解。我下面还要专门讲如来藏。如来藏它不是实体，我开始讲本经的宗旨就讲了，如来藏它是一个功能，本来自性清净的，法尔的，这个就是如来藏。为了方便我们说就是不空如来藏。这种法尔的如来藏，它没有实体，没有什么受污染不受污染的问题。但是这种如来藏，它有这个功能，就是不受污染的功能。所以为什么叫空如来藏呢，就是能够离垢，下面经上会讲的，离垢就是发挥这种不受污染的功能，除掉污染。但不是在一个实体上去掉污染显露出实体来，不是的。我们讲这是一种心识的状态，是一种境界，但是很多在解释如来藏问题的时候，都把如来藏当作一种实体。

印顺法师说如来藏是真藏唯心。唯识宗讲阿赖耶识，万法为识，但是这个识是虚妄的。唯识宗讲唯识妄现，唯识虚妄。（印顺）他讲真藏唯心，好像如来藏是跟唯识对立的；针对唯识虚妄，所以他讲真藏唯心，把两者对立来讲，这是错误的，这就把如来藏当作一种实体。如果如来藏是实体，那当然了，如来藏是真藏唯心。一个讲真藏唯心，一个讲唯识虚妄，这当然对立了。把如来藏当作实体来领会，那就有这个看法。如果说如来藏它是一种心态，我们现在

用的名词——心态，一种心识的状态，这个心识的状态本来是清净的，没有实体的。没有实体的，你怎么能说它是真藏唯心呢。印顺法师讲如来藏是真藏唯心，对于把如来藏当作实体的人，那是对的；但如果说把如来藏作为心识的状态，心识的境界，那就不能说是真藏唯心。

如来藏它是佛的心态，佛的境界，佛的自觉圣智究竟之相，这种超佛子境界，只有佛的内证才能知道。所以一样的，我们可以说如来藏这种佛的境界只有证得才能知道，不然的话，是不可言说的。比如毛主席在《实践论》提到这个问题：梨子，你要知道它是什么滋味，你要亲自品尝体验你才能晓得。你不实践，你不证得，你再怎么说梨子好甜好香啊，有好多维他命啊，什么碳水化合物呀，等等越说越糊涂，你非要拿个梨子咬一口，尝一尝，噢，梨子这么个滋味。所以证如来藏也是的。

如来的这种心态不像菩萨的心态，也不像声闻缘觉的心态，更不是凡夫的心态，所以这种如如的心态要证得。凡夫的心态我们可以看得到，可以说得出。凡夫的心态是什么？认为一切都是实有的。外道的心态总是落到两边的。小乘的心态，他是执著法我的，他虽然知道人我不实有，但以为法我是实有的。

大乘菩萨呢，他心态的表现，因境界不同而不同。地前是心境界，入地以后，地地不同，有的是唯识见的心态，有的是中观见的心态，离开两边的心态，有的是离开两边以后显现的中道的心态。我们前面讲了见地，这种见地，这种境界就是他修证出来所表现的心态。前面讲的心境界、智境界、慧境界，都是讲的这个。所以《楞伽经》讲到这个问题的时候，特别是我们讲到建立、诽谤之后，我们就一定要知道《楞伽经》讲的这些东西都是要修证的，不是讲空道理的。达摩来印心也是在修证上来讲的。

我们人，凡夫啊，我们的心态都是粗的，是粗身、粗心。我们

身是粗的，相对应的心它也是粗的。什么叫粗身？就是人身体无始无明，我们种种习气虚伪的过失，习气的熏染，第六识、第七识总是抓着“我的我的”，这种种子不断地熏就形成了我们人身，他成一个粗身就限制住了。因为是粗身我们很多的功能就发现不出来，功能很有限。比如我们眼睛看的有限，耳朵听的有限，脑子想的有限。为什么呢，因为我们身体是粗身，把我们限制住了。所以一定要修，要突破这个局限，要把粗身粗心变成细身细心。光是细身细心还不行，还要进一步再由细身细心变成微细身、微细心。我们在欲界这么个身体要经过修禅定，通过禅定的功夫，把我们粗身粗心变成细身细心，可以到色界、无色界，到微细身微细心，甚至身都没有了，然后到最微细身最微细心，那就进入法身了。

我们到了细身细心，突破了粗身粗心的限制，那么我们眼睛看的、耳朵听的、意识想的就不一样了。为什么说有些东西在凡夫境界里头他感受不到，也难怪，他看不到，听不到，他也想不到。你说他会妄想啊？他受条件限制，受粗身粗心的限制，他真地去想，还想不到哩。他也是攀缘，抓着“我的我的”不放，但这并不是能够使他想得美、想得好、想得高，倒是局限他了，他想不到，想不开。为什么？我们说局限，什么局限？就是界。我们人跟整个大自然界，跟整个的法界分了家了。你法界是法界，我人是人，你天是天，你自然界是自然界，分开了，不联系在一起了。以身为界，分开了。这一分开，问题就来了，什么问题都来了。

以身为界就是说的这个道理。一有界，不但是有分别，而且是有限制，所以在修行上也就有两条道路。一条道路，以色身来透法界，通过我们的色身来透法界。还有一种是以法界来透我们的色身。就是这么两条路，一般来说，我不是绝对的这么说，通常而言，我们禅宗都是以色身透法界，密宗是以法界来透色身。

我们都知道法相唯识，法相是法相宗，唯识是唯识宗，有什么

区别呢？法相、唯识不是都讲法相吗？不是法相宗也讲万法唯识吗，唯识宗也讲百法，也是讲万法嘛，到底有什么区别？说来说去道理很多，繁琐得很，正好我们修行的两条道路上，一个是由一即万，一个是由万归一。

由万归一，广名法相，你看看万事万物什么东西，这个相那个相把它们一归，归到百法，百法又归到五位，五位最重要的是心法，心法里头又是八识，八识里头主要的是阿赖耶识。这不是由万就归一吗，你去修，这就是法相。也就是由博反约，按世俗来讲做学问，叫由博反约嘛，这是一条路。

另外一条路，由一即万。由一个阿赖耶识来修到万法，抓着一个识来修，由一即万。这就是唯识了。所以唯识跟法相的区别，你从名词上或者从其他的见解上来分，难说得清楚的，用修证的方法，路数的不同来看，自然的有两个方面，由万即一是法相，由一即万是唯识。

我之所以说这一点，还是再三地说明，我们《楞伽经》是讲修证的，不是说名相的。开始就讲了，如果我们堕入名相了，那就是二祖他们都预言到的，是可悲哀的事情。

修证的东西，主要都是解脱嘛。我前面讲过了，我们色受想行识通过四念处的修证，我们可以达到涅槃的三德：般若，解脱，法身。在佛教里头讲解脱都是讲三解脱门：空解脱门，无相解脱门，无愿解脱门。空、无相、无愿，后面经上还会讲到的。本来这个空、无相、无愿就是我们在修禅定修三昧里头的三种境界。修定，有有漏的定，有无漏的定。三解脱门的这种禅定就是无漏的。有漏的禅定进不了三解脱门的，只有无漏的禅定才能够进入三解脱门。所以空、无相、无愿这种三昧，像门户一样，能够进入解脱门，它是无漏的。

空解脱门是观一切法没有自性。无相解脱门就是在一切法皆空

的基础上进一步，再看一切法没有同啊异啊、常哪断哪，不可得，这就是无相，观一切法无相。然后再进一步，我们对三界，欲界、色界、无色界，没有什么愿，没有什么求，这就是无愿解脱门。

三解脱门，按《瑜伽师地论》讲，就是由三性建立的。经上讲的妄相自性、缘起自性、成自性。空解脱门是由妄想自性而立的，也就是由遍计所执性立了空解脱门。由依他起性、缘起自性立了一个无相解脱门。由圆成实性、成自性立了一个无愿解脱门。这是三解脱门，下面经文还会讲到的。

所以我们《楞伽经》讲的五法、三自性、二无我，从法相唯识来讲，它是对一切万法的总清算，就是对万事万物万法算一个总帐，总的归纳。从理体上归纳为五个法、三个性、二个无我，这是从法相宗来说。那么从达摩传到六祖为止的这部《楞伽经，来说呢，五法三自性二无我都不是讲的一般的对法的清算，而是对如来藏的受不受污染，或者受了污染能够离垢，去掉这些污染，从这方面来讲的五法三性二无我。一句话，就说告诉我们总的去掉遍计所执性，去掉妄想，去掉妄相、妄见。

不是讲了怎么净除自心的现流吗。我虽然在实际修法上讲了法相宗的五重唯识观，五重唯识观那是就着五法来说的。但是如果就我们现在讲的楞伽宗，从印心的方面来讲的话，很重要一点，就是我们的第六意识，这个念很重要，所以讲“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是真佛教。”这个意要净，要净除自心现流，要净除妄想，净除这个妄相妄见。意识要清净。当然了，你说这个末那识是根本，它是意识的根。但是一般的说，要从末那识这个根上起修，不是没有，难一点。而你要是从意识上起修，通过第六意识，回过头来再对意根来起作用的话，下手比较容易一点。所以一般的讲要清除自心现流就要净意，把自己的意识要搞干净。

意识的作用表现在很多方面：思维，回忆，想象，这是我们现

在心理学说的一些话。按唯识宗的心所有法的讲法就是：作意——行——识。这都是第六意识上的事情。所以要净意识，这很重要。

要净意识，我们知道我们人的身体跟精神活动是分不开的，色法跟心法是分不开的。我们身体跟我们的精神是联系在一起的，你有什么样的精神活动，那么你身体就会有相应的行为或起变化来配合，来协调的。

那么净念一般还是有方法的。你像我们净身，怎么净身呢？就修不净观，白骨观是不净观的一种，这个可以来净身。那怎么净心，怎么净意呢？一般是修数息观。因为精神活动的时候有念头嘛，你这个念头，我们参禅的时候可以看到，这个念头之前是什么东西。但一般在生活当中，念头离不开，呼吸也离不开，所以你要日常生活当中，把呼吸跟念头结合起来，这就是数息观。

一般的禅定的功夫，无论是外道的还是现在社会上流行的世俗的各种气功，他都是在呼吸上做功夫，一呼一吸，吸进新鲜空气，呼出二氧化碳，吐故纳新。但是我们佛家禅定的功夫不仅是在一呼一吸上做功夫，这很要紧，我们佛家的禅定都是在呼吸的转折上做功夫。比如你呼了以后总有一吸，呼要转为吸或吸了以后再转为呼。呼转为吸或吸转为呼的时候，中间就有个停顿，就有一个间歇，这一个间歇就叫做息。我们呼吸，吸进去是入息，呼出来了叫出息。入息转为出息或出息转为入息这个转折中间的一停叫住息。入息，出息，住息。呼吸中间的一停才真正叫做息，就是住息。我们禅定是在住息上，是在呼吸的转折上做功大，所以叫做息道。而不是在单纯的一呼一吸上做功夫。单纯的一呼一吸上做功夫那叫气功，那是气，不是息。禅定是在息上做功夫，不单纯在气上做功夫。气是呼吸的事情，息是呼吸的转折上的事情。

我前面讲了生理的活动跟心理的活动都在一个人体嘛，它都是要协调一致的。我们精神活动就是念头吧，它是念念不停的，我们

身体上的呼吸呢，也是息息不断的，两个东西都要同时活动，但是我们一般人这两个东西不协调，念是念，呼吸是呼吸。呼吸是由呼吸的神经中枢来控制，念头由思维的神经中枢来控制，这两个神经中枢，这两个司令部各指挥各的，谁也不听谁的，这样子，我们心理上的毛病、生理上的毛病都是这么起来的。身心不协调就是我们的念头跟我们的呼吸不协调。念头为什么会杂呢？就是呼吸，这个息不纯，我们的息跟法界是相通的。我们虽然以身为界，但是我们这个界还有个通道。这个通道靠这个呼吸，你看，你把呼吸一闭，完了，通道阻塞了。所以你这个两个司令部要统一起来，就是要把你呼吸的这个息跟你精神活动的念能够一致，那么念依于息，息依于念。我们中国讲禅定最早的一部书，就是《安般守意经》。安就是入息，般就是出息，入息出息能够守着意，守着你的念，叫安般守意。念跟息分开了，就是安般不守意。要安般守意才能够入定，安般不守意不就能够入定。

所以我们讲净念的时候，你光是用精神上的功夫，说我妄念来了，我不想，我不想妄念。越不想妄念，可那个不想妄念，就是妄念。以妄止妄，妄妄相生，那是止不住的。所以我们平常净念一定要注意呼吸，注意修安般。因此我讲修祖师禅一定还要修如来禅。如来禅是个基础。不一定要到四禅八定，但你一定得调身调息嘛。调身调息是前方便嘛，你息不能调，你怎么参禅啊。你能够心息相依，这个净念才有物质基础，才能够得到效果，不然的话你呼吸不调，你净念无有是处，不可能的。当然了，回过头来，我不是说抓着呼吸是一个实法。对四谛、十二因缘，抓着这个东西，那本身又堕入妄见，又是妄想。

因为这部《楞伽经》是讲实修、实证的，所以讲心识的状态要净心净念。怎么净心净念，这还有修法的，等后面讲证如来藏的时候再讲。但是这里我讲了个最简单的基本道理，我们人实修的时候，

首先要注意跟身体的实修实证结合起来，净念一定要跟调息这些东西结合起来，心息相依了，我们在以后修净念这些功夫的时候才有基础。我们今天就讲到这里，明天我讲如来藏。

# 五、说如来藏智

下面这一段是说如来藏智：

**尔时大慧菩萨摩诃萨复请佛言：惟愿世尊为我等说一切法空、无生、无二、离自性相。我等及余诸菩萨众，觉悟是空、无生、无二、离自性相已，离有无妄想，疾得阿跋多罗三藐三菩提。**

这时大慧菩萨又请求佛，希望世尊为我们在楞伽山顶听佛说法的大众，也就是为后来一切众生，能够说“一切法空、无生、无二、离自性相”的法义，“我等及余众菩萨众”觉悟了这个空、无生、无二、离自性相以后，就能够离有无妄想，很快地证得无上正等正觉。这一段是一个引子，开个头。为了说明如来藏而广说四相：空，无生，无二，离自性相，这四相。

**尔时世尊告大慧菩萨摩诃萨言：谛听谛听，善思念之，今当为汝广分别说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。**

世尊说，你们要认真听，“善思念之”，我为你们“广分别说”，详细地给你们说。大慧说，好哇，好哇！世尊，我们愿意受教。

**佛告大慧：空空者，即是妄想自性处。大慧，妄想自性计著者，说空、无生、无二、离自性相。**

在这个地方佛告诉大慧：说空者是空，即是妄想自性处，就是遍计所执性。我们前面讲了，妄想自性就是遍计所执性。一切法空，连空也是空的，说空就是妄想。所以一方面，对于“妄想自性计著者”，对执著的人说空，说无生，说无二，说离自性相，说四门。另一方面要看到空也是空，四门四相也是空。底下就一一说这四种相。这四种相也就是如来藏智的相。

### （一）明空

这一大段先说如来藏智的第一个方面，讲空：

**大慧，彼略说七种空。谓相空，性自性空，行空，无行空，一切法离言说空，第一义圣智大空，彼彼空。**

释迦牟尼说法，说般若说了二十二年嘛，因为般若就是空性，智慧空性，佛说法，很多地方说空。根据不同的根机，说空、说般若深度也就不同，层次也就不同，说空的种类也不同。有时说二空，还有比如经上说七空，还有说十八空，说二十空，等等。

这里说七种空，七种空后面的彼彼空，这个是粗空，主要是前面六种空。我现在倒过来，把彼彼空这一段放到前面来讲。什么叫彼彼空呢？看这段的最后一句话：

**云何彼彼空？谓于彼，无彼空，是名彼彼空。大慧，譬如鹿子母舍，无象马牛羊等，非无比丘众而说彼空。非舍舍性空，亦非比丘比丘性空。非余处无象马。是名一切法自相，彼于彼无彼，是名彼彼空。**

“彼彼”就是彼此，彼此彼此嘛。彼此相无，彼此都没有，所以叫空。举了例子：比如说“鹿子母舍”。

“鹿子母”是个人名字。鹿子母有个儿子，这个儿子叫鹿，所以称这个夫人叫鹿子母。鹿子母舍，就是鹿子母这个夫人她家的精舍。鹿子母是信佛的，她曾经建造过精舍供养比丘，所以佛就举这个例子。鹿子母的精舍是修行的地方，没有象马牛羊这些畜生，那么精舍是空的。但是并不是说精舍里没有比丘，也不是说没有精舍，也不是说别的地方就没有象马牛羊了。就只说精舍没有象马牛。“非舍舍性空，亦非比丘比丘性空。”

这个空也不是说自性空、缘起性空的空。“是名一切法相，彼于彼无彼，是名彼彼空。”这就是一切法，彼此相互为空。头一个彼，我们可以说是一切法，譬如象马牛羊，第二个彼，就是指精舍。在鹿子母的精舍里头，没有象马牛，所以是彼彼空。

所以这个彼彼空，释迦牟尼佛说了，你讲的这个空，就是那个地方没有那个东西，就叫彼彼空。实际上这个空是相对于有的空，也就是无的意思。释迦牟尼佛说，这个空是最粗的。一般的我们的凡夫、外道说空，都说这个空。就是没有的意思。所以又落入了有无两边。

但佛主要说前面六个空，再回头来看前面讲的。

首先讲相空：

**云何相空？谓一切性自共相空，观展转积聚故，分别无性，自共相不生，自他俱性无性故，相不住。是故说一切性相空，是名相空。**

就是说一切法的自相共相，一切法的现象它的本性是空的。因为我们讲阴界入，都是因缘和合，“展转积聚”，各种条件，因缘集拢来形成的现象，形成法，所以因缘所生法，本来没有自性，是空的。所以只要分别一下它的缘起，各种条件，就能看到无性，自相共相都是本不生的，自他都是没有自性，没有一个不变的“我”和“他”，所以“相不住，是故说一切性相空。”这是相空。

什么叫相空，就是针对众生或外道执著现象为实有，所以佛说相空。除了我们刚才讲的彼彼空那是粗的空以外，佛说七空首先说相空。

第二个刚好跟第一个相反。第一个是针对抓着现象为实有而说相空。第二个是性自性空。什么叫性自性空，佛讲：

**云何性自性空？谓自己性自性不生，是名一切法性自性空，是故说性自性空。**

前面讲的众生抓着现象为实有，第二个是针对众生抓着本质为实有，说性自性空。性自性空就是自性空。比如因缘所生法，这些东西是因缘和合的，是没有自性的，你抓着这些东西，认为是实有，这就是抓着相了。我说那个相是空的。但你如果认为这些东西这些相背后的因缘条件等是实在的．那也错了。比如还是讲这个杯子，这杯子是缘起的，前面讲了，它是许多条件下产生，所以这杯子本身的相是空。但是这些缘，条件也是空的，并不是杯子的后面还有个什么实体，有个什么不变的元素，有个什么造物主，就是它没有

第一因。一切法无自性，就是没有第一因。你抓着，认为有因、有自性就错了。这是针对抓着本质为实有的说自性空。

第三个叫行空：

**云何行空？谓阴离我我所，因所成所作业方便生，是名行空。**

行空，简要地说，就是针对抓着有为法为实有，而说行空。所谓有为法是什么呢？就是由业力组织种子的活动而成的法。一般有为法是讲五蕴（色、受、想、行、识），五蕴是八识种子通过业力组成的。所以讲五蕴它实在是没有我，也没有我所的。“因所成所作业”，我们这些五蕴、十八界、十二入，心识跟外界接触所作的贪瞋痴这些业，都是无自性的，都是空的。这个叫行空。

第四个无行空，正好跟行空相对。

**大慧，即此如是行空，展转缘起，自性无性，是名无行空。**

就是你看到这些有为法“展转缘起”，你知道它无自性了，你就了解行空了。你了解行空了，有为变成无为了。但你以为无为还是实有的，那你又错了，无为法也是空的，所以叫无行空。无行空是针对抓着无为法为实有而说的。因为证得一切法自性空本身就是无为的了，你又执著证得的无为法不放，要知道不但有为法是没有自性的，无为法也是没有自性的。

**云何一切法离言说空？谓妄想自性无言说，故一切法离言说，是名一切法离言说空。**

这是讲第五个，什么是一切法离言说空呢？妄想自性讲了就是遍计所执性。就是说一切法，无论是有为的还是无为的，无论是世法还是出世法，无论是妄想自性还是缘起自性、成自性，都是离言说的，都是无法以言语形容的，这种叫一切法离言说空。这个空就很广泛了。

第六个，什么是一切法第一义圣智大空呢？经文上讲：

**云何一切法第一义圣智大空？谓得自觉圣智。一切见过习气空，是名一切法第一义圣智大空。**

这个一切法第一义圣智大空，就是你知道诸法缘起性空，而且进一步呢，缘起性空本身也没有自性，也是空的。连空亦复空。就是你知道一切法无自性，无自性也还要空，这是一切法第一义圣智大空。对于抓着胜义谛圣智而说一切法第一义圣智大空。抓着五法的前三法：相、名、分别，以为实有固然不对，抓着后面的正智、如如认为这个是实有，那又错了，这个也要空。就是对圣智认为是实有的也不对，这个也是自性空，是第一义圣智大空。

**是名七种空。彼彼空者是空最粗，汝当远离。**

这七种空，彼彼空最为粗浅，刚才讲了，它是断见，应当远离这种见。

我们讲如来藏智嘛，如来藏智的四种相的第一个相，就是空。如来藏智里头第一个藏智是般若空的，具体说是六种空。因为第七种彼彼空是粗的除外。

释迦牟尼佛在这里说的六种空，是把三个两边都排除遮遣而说

的空。三个两边，第一个两边：相空与性自性空。你抓着现象为实有，错了，我说相空。你抓本质了，认为本质是实有，那也错了，我就说性自性空。就把现象和本质这两边给它遮遣了，排除了。

第二个两边：行空与无行空。抓着有为法为实有，错了，你认识了，这是行空。那么你又抓着无为法认为是实有，也错了，我说无行空。所以这个也是双遣，把有为无为两边的实有都给排遣了。

第三个两边：一切法离言说空与一切法第一义圣智大空。你知道一切法离言说的，都是无自性的，但你还又抓着这个一切法无自性，这也不对。胜义谛的圣智也不能执著为实有，第一义了，这个也要排遣，空亦复空，所以这个叫一切法第一义圣智大空。这也是把两边遮遣了。

这样子虽然只说七个空，但已经把如来藏智的空讲得很透了。因为释迦佛说空，我前面讲了，是根据根机的不同，说空也不同。因为他讲般若的时候，有浅般若，有深般若。“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。”所以般若还是有层次的，有浅的，有深的。这个如来藏智的六种空，还是深般若波罗蜜，高层次的空。这是讲如来藏智的一个相，叫做空。下面第二个讲无生。

## （二）明无生

**大慧，不自生，非不生，除住三昧，是名无生。**

“不自生”的意思是说，因为诸法都是缘起的嘛，它一定要众缘和合，因缘而生法，所以法不自生。但是也“非不生”。在龙树菩萨的《中论》里头对这个问题说得很清楚：不自生，不他生，不共生，但又不是不生。这个我们要弄清楚，比如说无生，就是说它没有生这种本质。诸法是因缘和合而生，但是它并没有生起诸法的

本质，所以讲无生。也是我前面多次讲过的，万事万物它没有个第一因，它没个生起来的东西，没有生起来的本质。你问万事万物哪里来的？我说没有来的，没有个来源，就是没有生的本质。你找不到生的本质，因为它没有第一因，怎么能找它的本质，所以它无生。这样子，我们讲没有第一因，没有生的本质。那些外道和其他的说法，万事万物哪里来的，都是讲一因而生，造物主生，或者基本粒子，或者大梵天，等等，这些都给排除了，还有的什么因中有果这些外道的说法也排除了，所以说无生，没有生的这种本质。

但是无生非不生，生的现象还是有。我们讲万事万物哪里来的，本不生，无生，但是客观存在的山河大地、日月星辰，这还是有的。怎么有的？本来有的。前面都讲了，但是这个现象还是无常的，没有永恒性的，刹那刹那变化的，随生随灭的。所以讲又非不生。

底下这句话，“除住三昧”是什么意思呢？我们一般的说法，“住三昧”就是进入三昧，修禅定的菩萨入住三昧。得无心定，心不生起，所以无生。但这个我们不在缘起法里讲，缘起法不谈这个，所以佛就说“除住三昧”，就是除了住于三昧以外。这是一种说法。另外一种说法，什么叫“除住三昧”，就是说三昧是定中的境界，佛和菩萨在定中在能够证得空性的境界，这个证得空性的境界是实有的，不能说是无生，所以讲“除住三昧”。不“除住三昧”不能叫做无生。

因为在三昧境界中截断过去、现在、未来三际时，本来时间无始无终，不生不灭，在定中能够断掉三际，这叫做无生。

这是如来藏智慧的第二个相，无生。

## （三）明离自性

第三个，明离自性，讲离自性。释迦牟尼佛这样说的：

**离自性即是无生。离自性刹那相续流注，及异性现，一切性离自性，是故一切性离自性。**

这里佛告诉大慧，离自性就是前面讲的无生。为什么呢？因为离自性，这些缘起法，刹那相续流注变异无定。“异性现”是显现变异的意思。时间上无论我们的八识本身也好，还是阿赖耶识种子也好，都是刹那刹那变化的，都是变异无定相可取的，所以这些都是无自性的。

“一切性离自性，是故一切性离自性。”我们讲一切法无自性，就连一切法无自性本身它也无自性。“一切性”也包括离自性在里头。

《楞伽经》前面讲了三性三无性。三性：妄想自性《遍计所执性》，缘起自性《依他起性》，成自性《圆成实性》。相对来说，你认为有这三性，但三性本身也是没有自性的。我们讲过了，相对于妄想自性《遍计自性》来说，有一个相无性。相对于缘起自性《依他起性》来说有一个生无性，相对成自性《圆成实性》来说有个胜义无性。这是三性三无性。三无性就是离自性，就是一切性离自性。

所以这部经言语很简单，但讲得很深的。这是第三个相。

## （四）明无二

第四个，明无二。

**云何无二？谓一切法如阴热，如长短，如黑白。**

这些都是相对的，一切法，冷热，长短，黑白。

**大慧，一切法无二。非于涅槃彼生死，非于生死彼涅槃，异相因有性故，是名无二。如涅槃生死，一切法亦如是。是故空、无生、无二、离自性相，应当修学。**

“无二”有的把它解释成没有二，是一。这个解释过于简单了。进一层解释呢，“无二”就是不二，一切法不二。

“非于涅槃彼生死，非于生死彼涅槃。”涅槃和生死是相对的，但生死、涅槃实际上是不二的。不是说生死跟涅槃是两个法。生死不离涅槃，涅槃也就在生死里头。进一步说不二，生死就是涅槃，涅槃就是生死。一而二，二而一，二而不二。说一切法都是相对的都是二，绝对就是不二。

唐译本译这句话的时候，这样说：“非于生死外有涅槃，非于涅槃外有生死，”这译得就比较明确好懂，不是在生死以外有个涅槃，也不是在涅槃外有个生死。这里就讲了不二。

“异相因有性故，是名无二”。我们讲不二，不是讲有异因异性之相，不是说它们有不同的因、有不同的性、有不同的相，不是的。生死跟涅槃是相异性一，所以叫做不二。

佛教讲一切法都是教导人们要遮遣两边，不落二边，都是排除相对。因为一切法都是相对，没有不相对的法，有阴就有阳，有热就有冷，有黑就有白，有上就有下，有前就有后，都是相对的。都是相对没有不相对的，这就是绝对。所以你排除了相对才能见绝对。遮遣两边，不但是这个道理，而且修行上也是这样子的。

所以佛教用词也用得很巧。我们说事物都是有为法，都是相对的。相对的就是二，绝对的是一。如果你认为相对的对面还有一个绝对的，那又错了，绝对跟相对又对立起来了，你还是相对。所以佛教承认按世俗法来讲，承认有一，承认有二。但是按胜义谛来讲，不为二也不为一，不讲相对也不讲绝对，讲不二。不二，就离开了绝对，也离开了相对，这个叫不二。我们很容易在这些方面陷入二边。我们讲要离开相对，往往不自觉地把绝对又抓着以为实有了，结果又成相对了。

佛接着下面讲，就是如来藏智这四相，这个法门应该修学。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**我常说空法，远离于断常；生死如幻梦，而彼业不坏。**

**虚空及涅槃，灭二亦如是；愚夫作妄想，诸圣离有无。**

我们懂了上面所讲的，偈子就很清楚了，我就不详说了。

**尔时世尊复告大慧菩萨摩诃萨言：大慧，空、无生、无二、离自性相，普入诸佛一切修多罗。凡所有经，悉说此义。**

“修多罗”就是经，是梵语，是贯穿起来的意思。经书叫“修多罗”。佛告诉大慧菩萨，如来藏智这四个相：空、无生、无二、离自性相，这四个相的法义，蕴涵在十方三世诸佛一切经藏之中。

“凡所有经，悉说此义”。所有的经典都说这四相的法义。

**诸修多罗，悉随众生希望心故．为分别说显示其义，而**

**非真实在于言说。**

因为佛说法当机，随顺众生的希望，借名词言说来显示法义，“而非真实在于言说”，但是真实的法义并非在于言说。我们讲“因指见月”嘛，用手来指月亮给你看，但你不要把手当作月亮了。另外佛说法是当机而说的，因根机不同，说法就有深浅，说的法义就有了义和不了义。

**如鹿渴想，诳惑群鹿。鹿于彼相计著水性，而彼无水。如是一切修多罗所说诸法，为令愚夫发欢喜故，非实圣智在于言说。是故当依于义，莫著言说。**

比如在干旱炎热的荒漠里，口渴的鹿群看到海市蜃楼的景象，以为那是水，而实际上并没有水。诸佛所说的法也是这样的，根据众生不同的根机，用种种方便言说，循循善诱，使他们渐渐能够证得空性。但是首先要知道真正的如来藏智是不可言说的。唐译本上也讲“真实的圣智非在言说”。比如，我说了四相，你以为四相就是如来藏智吗？这是随顺众生这么说的。随顺众生不只是我这么说，是诸佛都通说的。你知道这个道理了，你就不应该执著我的言语，你要领会这个法义，要依义不依语。不要说了四相，就执著四相不放，以为这个就是如来藏智了。释迦牟尼佛交待了这个意思。这是讲如来藏智的四相，明四相。

## （五）明如来藏三义

再下面讲第五个方面：明如来藏三义。前面讲了明空，明无生，明无二，明离自性，下面就是明如来藏三义。

# 楞伽阿跋多罗宝经卷第二

## 一切佛语心品第一之二

**尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊，世尊修多罗说如来藏自性清净，转三十二相入于一切众生身中，如大价宝垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污。一切诸佛之所演说。云何世尊同外道说我，言有如来藏耶？世尊，外道亦说有常作者，离于求那，周遍不灭。世尊，彼说有我。**

这一段说了如来藏的三重意思。

前面释迦佛讲了如来藏智的四相，就是教导我们离开一切相对的概念。这里头要明确一点，因为有的人可能会说了，空、无生、无二、离自性，如果这四相是如来藏智了，那么这四个相的这种心识状态，是不是涅槃境界了呢？涅槃的境界是什么样子，在《大涅槃经》里说了，《楞伽经》也提到了，就是常乐我净。涅槃境界的相就是常乐我净。那么能不能说这四个相是涅槃的境界，或者是不是可以说我们的阿赖耶识在我们清洗了污染以后，把如来藏显露出来了，这就是涅槃了呢？我们说，境界都是讲内证的体悟，自证自悟，自己体验的。你说阿赖耶识清洗了以后如来藏显露了，你一说清洗还是有作意在里头，一有作意，就不是不二了。一有动作一作意了，就不是绝对的了，而是相对的了，就不是离自性的相了。如来藏自体性空，自体不生，但是又不是不生。因为自体虽然不生，但是如来藏的功能在那里，可以使人成佛。所以从用上来讲，我们讲如来藏是众生的本性。

因为前面讲了四相，所以大慧就讲这段话，如来藏的三个意思：一个是如来藏自性清净，第二个是如来藏常住不变，第三个意思是具足三十二相入一切众生身中。讲如来藏自性清净，就是说如来藏本身是清净的。讲如来藏是常住，按唐译本说是："常恒不断，无有变异"。但是如来藏这三义"如大价宝垢衣所缠"，"阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想所污"。就是说如来藏被阴界入、三科等垢衣所缠，也就是被阴界入，也就是被贪瞋痴这些烦恼污染了，因为人在阴界入上所造的业要成贪瞋痴嘛。这些妄想分别所造成的污染像脏衣服一样缠绕着无价宝。"如大价宝"，大价就是无价。

这里我们一看，好像如来藏有一个实体的东西一样，所以这个地方就要注意了，往往就以《楞伽经》的这个比喻来说如来藏是有实体的。这个是误解。因为前面讲了，佛说法有了义有不了义。了义就是把道理说透了，说完整了；不了义就是只说了一半，或只说了某一方面。这如来藏三义是大慧菩萨提出来问的，佛说如来藏也就是对众生的根机不同，说法不同。说如来藏的三义如果跟前面讲的四相来对比的话，那么四相是了义，三义是不了义。这个我们要体会到，对如来藏怎么样能够把它如实理解。

大慧接着又问了，"云何世尊"为什么您跟外道一样也讲"我"，也讲有"如来藏"呢？您讲如来藏三义里头有一个常住不变，外道他也讲常住，也讲有个能造作一切的神我真我常在，而且"离子求那"，是不依靠一切缘，周遍不灭的。"求那"梵文翻译过来是众缘、条件。外道就这么讲的。您现在讲如来藏也是常住不变，也是周遍不灭。在一切众生身中都显现三十二相，不就是周遍不灭吗。您讲如来藏常住不变跟外道讲的"有我"这些东西有什么区别呀？大慧菩萨又提出问题。

**佛告大慧：我说如来藏，不同外道所说之我。大慧，有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句，说如来藏已。**

佛告诉大慧菩萨：我跟外道所说的不一样，我说了三解脱门：空、无相、无愿，又说如、实际、法性、法身、涅槃、离自性，说不生不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句，这些法义都是讲如来藏的。我用这些法义，特别是用三解脱门来讲如来藏。三解脱门就是修行菩萨在三昧当中要能够进入空、无相、无愿的境界，才能解脱。三解脱门我昨天说了，它是无为法。那么为什么要用这些法义来解说如来藏呢？

**如来应供等正觉，为断愚夫畏无我句，故说离妄想无所有境界如来藏门。**

因为众生的心理状态都是“我的我的”。如果他没有学过法，没有信心，一听到讲无我，他会害怕，“什么叫没有我啊？”根机不同嘛，听到说如来藏这些名字，空、无相、无愿，他听了这些正法的时候，有时候可能没有领会而生怖畏，恐怖。佛为了除掉这些恐怖心理，所以说此无所有而有的境界。就是为了使众生真正地了解如来藏的法义，因而对如来藏的说法也有个深浅的次序，针对根机不同，有的浅说有的深说，有的部分说有的完整说，这就有了义不了义。

这段话答复大慧，佛跟外道说的不一样，为什么不一样，因为佛讲如来藏，前面讲了四相，空、无生、无二、离自性，这是如来藏。佛也说过自性清净，众生身中都有，常住不变，这三义的如来

藏，但是这个是不了义。我们可以对比一下，看看三义跟那个四相，很明显一个层次深一点，一个层次浅一点。所以佛接着讲：

**大慧，未来现在菩萨摩诃萨，不应作我见计著。譬如陶家，于一泥聚，以人工水木轮绳方便，作种种器。如来亦复如是，于法无我，离一切妄想相，以种种智慧方便，或说如来藏，或说无我。以是因缘故，说如来藏，不同外道所说之我。是名说如来藏。**

就像做陶器的人，用种种的工具方便方法，把一堆泥土制成不同的陶器一样。佛就是为了破除众生的妄执，根据众生不同的根机，有时说无我，有时候说如来藏，有时候说三解脱门，哪怕是浅层次的说，都是要破众生的执著，不是跟外道那样抓着有个实我在那里。虽然有些方便说法，但跟外道说法是不一样的。

**开引计我诸外道故说如来藏，令离不实我见妄想，入三解脱门境界，希望疾得阿耨多罗三藐三菩提。是故如来应供等正觉，作如是说如来之藏。若不如是，则同外道。是故大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。**

“开”是开导，“引”是引发。开导引发“计我诸外道故”，就是为了开发引导那些抓着我不放的外道而说如来藏。“令离不实我见妄想”，使他离开不实的我见的妄想，就进入空、无相、无愿三解脱门的境界。希望他们快得到无上正等正觉。因为这样佛说如来藏。如果不是这样那就跟外道一样了。

“是故大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。”就是说大

慧，你要真正离外道见，得佛正法，你应该依了义，不要依不了义。那个四相是了义的，这个三义是不了义的，但是三义不废，三义说的，也还是全体的组成部分。不过要了解有了义不了义。

下面释迦牟尼佛又讲了偈语：

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**人相续阴，缘与微尘，胜自在作，心量妄想。**

“人”就是人我。“相续”就是寿命。“阴”就是五蕴。“缘”是诸缘。“微尘”指四大六尘。“胜”就是冥初自性，数论外道、胜论外道等讲宇宙开始，冥初嘛，它就有个本性存在，叫“胜”。“自在”就是大自在天。“作”就是造物主。就讲这些东西，人、寿命、五蕴……自在天、造物主，这些都是外道所执著的种种妄相，不是我执就是法执。要离开这些“心量妄想”，那样才能证入如来藏的境界。

## 小结说如来藏

讲到这里就把如来藏智说完了，也就是把正宗分第一部分“说如来藏”讲完了。讲了那么多天，就把正宗分的第一个大问题说完了。为了理个头绪，我再提个纲。

正宗分说三个问题。第一个问题“说如来藏”。这个“说如来藏”分几个方面：

首先第一个，说五法。说五法里头先说诸法的生灭相，再是明妄想见，然后明正智、如如。

第二，说藏识及圣智。

第三，说三自性。

第四，说二无我。

第五，说如来藏智。其一是说四相，二是说如来藏三义。

我们分经文段落是这么分的。这样我把前面讲的第一个大问题的脉络给它理顺，把次序顺了一下。当然里面还有很多内容，我没一一说，因为我讲的时候都说过了。比如讲五法的时候，里头很多，像正智、如如，经里讲了佛的第一义心，七种境界，讲三相等等这都是很重要的。在讲三自性、二无我里都有很多重要内容，我就不提了。把总标题提了，大家学习研究的时候再慢慢过细地按次第顺序，把它搞清楚。

第一个大问题“说如来藏”，在内容上就说完了。大家也都有个纲了，知道“说如来藏”包括五法、三自性、藏识圣智等五个方面，好像有个头绪了，但是又感觉这些是从几个方面分开说的，怎么样再提纲携领地从整体上把握得清楚一点呢，下面我就再说一说如来藏，因为这个问题很重要。

我前面说过佛教三大思想系统：一个唯识，一个中观，一个如来藏。对于如来藏，特别是我们学禅宗的，讲《楞伽经》的，一定要弘扬。但是对如来藏争论的问题很多，所以要把它弄清楚弄明白。

**1．如来藏究竟是什么**

如来藏究竟是什么东西，是怎么一回事呢？我们简单说，平实地说，如来藏就是本觉。我们佛教不是讲始觉、本觉吗，什么叫本觉？就是没有束缚也没有解脱的一种原始的觉性。这种原始的觉性也就是我们禅宗所说的本来面目。什么叫如来藏？就是你的本来面目。我不是讲如来藏是佛的一种心理状态吗，哎！你的本来面目就应该是佛的境界，佛的心理状态。所以什么叫如来藏呢，如来藏就是本觉，没有解脱没有束缚的一种原始觉性，它就是六道有情、六道众生的内在光明。六道众生，无论是地狱、饿鬼、畜生、人、天，

我们这个里头的内在光明就是如来藏。内在光明，原始觉性，本来面目，就是如来藏。这种内在光明是离开一切语言、文字、思维的，就是不能拿语言，不能拿文字，不能拿思维来说的。这种原始本觉跟佛身、佛性、佛界都是很和谐的。我讲了原始本性，是佛的心理境界嘛，佛的心理境界跟佛的身体，跟佛性和佛界都是很和谐的。它不中断，没有中断过，不是刹那生灭。这种内在光明原始觉性是不中断的，而且是真实的自性。

这里要说清楚，我们讲真实的自性，不是讲永恒的自我。不能把这种本觉当作外道讲的神我、梵我一样，好像是种永恒不变的自我一样。外道就建立梵我、神我、造物主，作为一种永恒的自我、万有的根源、万物的本体那样的一个东西，那就错了。这种真实的自性，这种原始的本觉，内在的光明，它是一种证悟的境界。所以不能抓着一个什么造物主万有万物都是由他生出来的，不能这样看，那是外道说的。

这种原始觉性、内在光明是一种境界，证悟的境界。这种境界本身是离开语言文字的，但是为了对众生说法的方便，我们可以用语言文字启发大家，就好像因指见月吧，不可说，又不得不说。这种境界我们有时候用光明、无念形容。形容也就是形容而已，再怎么形容，你说它内在光明，你说它真实的自性，你说它原始觉性，你说它本来面目，再怎么说，都要去证悟，它是一种境界啊。所以我再怎么形容它，也只能是指一下，真正的体会还是要你证悟。证悟到这种境界，你就是涅槃了。你不能够证悟，就生死轮回。

这种原始的觉性，这种本觉叫如来藏。由这种本觉的空性来讲，我们可以证得如来的法身。从它的作用方面来讲，可以证得如来的色身。色身就包括报身、化身在内。所以如来藏也就是如来的种性。我们讲佛性、佛界、如来种、法性、真如等等，都可以看做一系列的如来藏的同义词。名词太多了。那为什么有这么多种名词呢？这

也说明佛为了说明如来藏是根据不同众生的根机和不同的因缘说了很多名词。这当然也有个了义不了义的问题。佛的心识清净，我们说它是如来藏。而凡夫呢，我们人一般的心识是污染的，叫阿赖耶识。

那么能不能把如来藏跟阿赖耶识相对立起来呢？我们有时候方便说如来藏、阿赖耶识，好像能够对立的，但错了，那只是权宜的说法，为了说法、为了修持有时那么说，实际上不能把它们作为相对的东西。所以千万不要误会了。阿赖耶识一变就变成如来藏。阿赖耶识是凡夫的心识，如来藏是佛的心识。佛的心识是法尔的不受污染的清净心识，阿赖耶识你说它是污染的心识，这就相对起来了，不是的。虽然是两种不同的心态，两种心的境界，但这不能够相对的。佛的境界跟凡夫的境界不能相对的。为什么呢？这个道理一定要说清楚，我们常常在这方面误会了。因为你不能说阿赖耶识是污染的心识。那我们怎么说呢，应该说阿赖耶识是受了污染的心识，因为心识本身并没有污染，是受污染的心识，而不是污染的心识，这个概念要弄清楚。

我们讲了藏识、圣智这些东西，这些细微的地方，搞不好就错，理解上出差错，所以一定要理解，我们不能把阿赖耶识定义成污染的心识，只能说它是受污染的心识。把阿赖耶识说成是受污染的心识，我们就会突出能够污染的和所污染的关系。那么所污染的是什么东西呢？所污染的是心识。能够污染的是什么呢？是贪瞋痴，是业。这个我们就知道阿赖耶识它本身我们不能说它是污染的心识，只能说它是受了污染的心识。我不是前面讲了嘛，阿赖耶识能藏的是种子，所藏的也是种子，伏藏的也是种子，种子本身它没有善没有恶，没有无记，没有这些东西，都是靠业力把它组合起来。

我们说阿赖耶识是受污染的心识，不能说是污染的心识。这个

可能跟法相唯识宗说的不尽相同。法相唯识宗在说阿赖耶识的时候，他不是从心的境界、状态和功能作用这方面来说的，他是就这个本体来说的。一说到本体了，那么阿赖耶识是污染的，要把它清净，清净了以后才是阿末罗识，阿末罗识还要进一步才能得无垢识，这是法相唯识宗的说法。法相唯识来说这个法的时候，他有他的道理，我们既不建立也不诽谤它。因为它还是在我们修行法门当中的一个法门。另外无论在见地上或者修持上，它还是一个层次，一个阶段。这点很要紧。任何事物，包括我们修学上也是有层次的。所以对这些说法我们也这么来看待就比较公允了。

佛的清净心，这种境界，因为它是法尔的自然而然清净的，没有能污染，也没有所污染的，没有能够清净的，也没有所清净的。既然佛的心识是离开能所的，就不能把佛的清净心跟受染的心识来相对待。我再三说明这一点。不能把如来藏跟阿赖耶识作为一对，那样是错误的。我们读《楞伽经》往往在对如来藏的理解上把它混淆了，弄不清了。因为它有个名词叫“如来藏藏识”，也很容易被人看做相对的东西。

阿赖耶识是受污染的，受业的污染。那么跟阿赖耶识相对的是什么呢？如来藏是佛的心识状态，没有能所，不能跟它相对，跟它相对的是不受污染的心识，这个才能相对嘛。阿赖耶识是受污染的心识，所以跟它相对的是不受污染的心识。我们学佛，修行要成佛，怎么修啊？就是要修持怎么样心识不受污染。我们学禅宗，参禅也是这样的，怎么样不受污染，不但是不受污染，而且进一步要看到自己的本来面目，没有什么污染不污染的。我本来的面目心地光明，原始的觉性本来法尔的，光明清净的。

### 2．如来藏的修持

所以修学就是使心识不受污染。能不能使心识不受污染呢？这个就靠我们修行。下面正宗分的第二个大题目就是讲离垢来证如来

藏，就是告诉你离垢。关于修行，在第一部分讲如来藏的时候，实际上佛已经说了很多了。我们修禅定，在禅定当中或者是在生活当中，如果你能够观空性，比如吃饭的时候要过堂，过堂要做五观想。进一步，你吃饭要观空性，你知道吃饭也是一个法，这个法因缘生，也是没有自性的，观空。如果在生活当中你能够观空性，在定中你也是观空性，就打成一片。当然这个要慢来，一下子做不到，一下子不能把生活变成禅，也不能一下子把禅贯穿到生活里头，这就要修学嘛。

如果能慢慢做到，就是在禅定当中也好，在生活当中也好，做到能够观空。因为外面贪瞋痴的业，它这个业力是不灭的，贪瞋痴这些方面污染的种子，它总还是在不断地熏染，但是你在静定中能观空，这个时候心识暂时不受贪瞋痴的污染。有这种境界的，不知道大家有没有体会，有时候不受污染，没有贪瞋痴，时间一刹那，很短，有这种情况。就是说在定中，哪怕是生活当中并没有观空，他有时就碰到这种境界，一刹那之间心识不受污染，但只是一下子，一刹那。但是这一刹那不受污染了，这是佛的境界，哪怕只这一刹那。当然不是说你就成佛了，但是你可以体会到那种境界。对这个怎么理解，我认为这个就是明心见性的见性，见到你的原始觉性，原始觉性是众生内在的光明嘛。所以你真正见性的时候不是个空的，真正见性的时候，你会看到一片光明。这个光明不是幻觉，不是妄想，而是真的，法界的光明。我不是讲以色身透法界吗，就这一刹那，你这个以身为界限的身没有了，和法界结合起来了，内在光明。就这一刹那，能有这一刹那就非常不易，这是见性，这就是如来藏的心光显露啊。心光显露不是说去掉污染才显露，不是的，它没有污染不污染的，是自然显露。

所以禅宗有个名词形容，叫“旱地白牛”，公案里头有这四个字。禅宗的《景德传灯录》，还有《禅林宝训》等公案里头讲“旱

地白牛”。什么“旱地白牛”啊？就是一刹那的这么个境界。所以你见性没有见性，这是一个客观的检验标准。它必然是这样。但是注意不是妄见妄想现的光，那个妄想妄见的光是魔境，或者是你色受想行识蕴里头的，都不是你真正原始觉性。

虽然见性不能成佛，但毕竟还是体验到这种境界了，体验到了，就要继续用功，使心识能够继续不受污染。要继续不污染的这种工夫，禅宗有句话叫“保任”。你们看禅宗书不是说要保任吗，保任也是一种状态呀，也很不容易的。所以一般的一刹那就过去了。

我们讲阿赖耶识是受污染的心识，跟它相对的是不受污染的心识。不受污染的心识，就有能有所，不受污染就说明你还可能受污染。既然有能有所，就有能污染的和所污染的，这就跟佛的心识没有能所，没有能污染和所污染的，就不同了。所以不受污染的心识不能说是佛的心识。这地方辨别很细微。不能把佛的如来藏解释为不受污染的心识，那样的话就又错了。因为佛的心识是原始觉性，本来面目，自然而然的法尔的清净，是内在光明，这个没有什么受污染不受污染，离开了能所，所以是绝对的。受污染不受污染都是相对的。所以不受污染的心识才是跟阿赖耶识相对的心识。这个不受污染的心识我们给它取个名字叫空如来藏。把这个名词解释清楚，空如来藏就是不受污染的心识，是跟受污染的阿赖耶识相对的。

空如来藏有这个意思，能够观空性而离垢，能够证得如来藏，所以叫空如来藏。这个空，我先讲了它是一种状态，不是讲本体。本体讲空不空，讲实有不实有，讲存在不存在，这些属于本体的问题。我们讲空如来藏、不空如来藏是讲它的功能的问题。佛心识的功能，心识状态，本来清净，没有什么污染不污染的，这个叫不空如来藏。而那个和阿赖耶识相对的，不受污染的心识，也可能污染，也可能不污染，所以是要经过观空性修行证得的，这样才是空如来

藏。

所以我前面讲过了，我们说如来藏是一种心识的状态，一般凡夫是受污染的心识。佛的法尔的清净的没有什么污染不污染，这个是不空如来藏。而菩萨能够修禅定离垢，像我们刚才讲的那样，能够明心见性，能够证如来藏，受了污染以后能够不受污染，离开污染。所以空如来藏跟不空如来藏是有区别的。

凡夫见性的清净心一定要见空，不见空不可能。为什么《楞伽经》讲的四相里头第一个讲的是空，就是这个道理。空、无生、无二、离自性，你不见空，你就不可能去掉垢，离垢。

所以讲菩萨修证过程的心理状态叫空如来藏。而佛的心识是法尔的清净的，叫做不空如来藏。不空如来藏离开了能所，离开了一切相对的概念。《楞伽经》前面列出的这一百零八句都是相对的，大慧问的那么一大堆的问题都是相对的。离开了这些相对的，那就是不落两边，遮遣两边，就显出中道。

藏传密教不是有大圆满吗，这个大圆满修行有个过程，他修成的时候，在定中，他心识不受污染了，我们叫空如来藏。大圆满修成以后，可以修到空如来藏，到空如来藏的境界一般都是入地菩萨，前面讲了到最胜子，要七地八地的菩萨才有可能。那么离垢证得不受污染的心识的时候还不是究竟的，还要进一步无修无证才能得究竟大圆满，究竟大圆满心识也就是不空如来藏。

我们凡夫的心识，没有天然的不受污染的功能，这要注意啊，因此我们凡夫的心识也有两种相状，或者说是功能，我们凡夫心识上有的两种功能：一种是不受污的功能，一种是受污的功能。

我们凡夫不受污染的功能要显现出来，一定要修学，一定要修禅定。如果我们不修禅定，你说我有一个不受污染的功能，不可能。我们为了方便讲，也把这个叫空如来藏。把修禅定证空性，不受污染叫空如来藏。

还有种功能就是受污染的功能，受污染的功能就是我们凡夫心识上的普通功能。我们现在生活也好，行也好，坐也好，卧也好，都是污染，行住坐卧都受污染。如果你运用禅定到生活当中，行住坐卧都能够观空，那就不受污染了，那就行也禅、住也禅、坐也禅、卧也禅。当然这还不是究竟的层次。

凡夫的心识受污染的时候，这种心识就叫阿赖耶识。他有不受污染的功能，或者他修禅定有那么一个境界的时候，那就是空如来藏。这个我反反复复地讲，就是要真正把这些东西弄清楚。很细微，不细讲不容易弄得清楚。

所以我们从功能方面来讲如来藏，在功能方面能够相对的，不受污染的心识和受污染的心识，就是空如来藏和阿赖耶识，我们免强可以说是相对的。但是这种相对是我们建立在名相上的相对，它不是两边的相对。所以我们讲要观察两边，两边都要排遣的话，观察的就是不受污染的如来藏与受污染的阿赖耶识。这就弄清楚了。

如来藏的问题下面还要讲。这里有一个问题还要说一下。

3．什么是达摩祖师的禅法

在经文里讲了渐顿的问题。我想，达摩拿《楞伽经》传给二祖，达摩的禅法究竟是个什么样的禅法，现在传承不很清楚了。我们现在一般讲的默照禅也好，话头禅也好，这些禅法都是六祖慧能传下来的。禅宗的五宗七派，临济、曹洞、伪仰、云门、法眼，这一系都是南宗传下来的。那么北宗神秀的这一系究竟怎么个修法，现在看不清楚了。因为神秀他也是达摩传下来的。《五祖》弘忍两个弟子嘛，一个慧能，一个神秀，你不能说神秀的不是禅法，在神秀接受禅法的时候还是传《楞伽经》嘛，只是到慧能手里的时候才主《金刚经》。

所以我们想从《楞伽经》来指导禅法修行，那当然就要晓得具

体的怎么来修，那就得从《楞伽经》上探求怎么样有脉络可行，但现在就很难找到具体的怎么个修法。那么藏传佛教的大圆满，他的修法恰恰跟禅宗的修法，跟神秀的修法有好多相似的地方。因为藏传宁玛巴的大圆满，他都还是一个层次一个层次的有次第的修，所以他立了四部九乘的次第嘛。我们北宗神秀的修禅，他不是南宗的顿，他是渐，慢慢逐渐来修的。

渐修怎么修呢？因为他不像慧能南宗，南宗是一超直入，没有什么勤拂拭不拂拭。神秀是天天抹镜子的，天天要打扫卫生的，有污染了就把它清除出去，再污染再清除出去。而慧能呢，什么污染不污染，本来就没有污染，还怎么清哪，所以慧能当然高了。高固然高，可我们有时候，学不进去呀，因为有根机不同了，渐的根机怎么办呢，那还是要天天打扫吧。天天打扫怎么个打扫法呢？所以我们学《楞伽经》就要研究这个问题了。这个问题如果能够吃透，能搞清楚，那也很了不起。你们读《楞伽经》如果能够解决这个问题的话，我看我们净慧法师会给你们无上的奖励《众笑》。

那么有没有些线索呢？我觉得有一点，在这些历史资料上还有一点依据可循。因为传说达摩传下来的著作有《略辨大乘入道四行》，还有《＝入四行论：》，这个在敦煌文献资料里慢慢被发现丁。《二入四行论》有朝鲜本，有日本本。这个《二入四行论》可以说是唯一的达摩语录。这些祖师都有语录嘛。

什么叫“二入四行”呢？“二入”就是一个理入，一个行入。理入是“即教悟宗”，“即”就是依靠；“教”就是如来的言教，如来的这些经论、经法。像天台宗、华严宗、法相宗，这些宗都是讲如来的教法，用言语来说教的。禅宗是不立语言文字的，但是借着佛说的那些语言文字，那些经法教法来悟宗、悟禅，这叫理入。理入不光是理解上入进去了，这个入还是个行动，还是个修持。怎么样理入，怎么样修持呢？现在我们能够看到资料的就是说达摩面

壁九年，就是他作壁观，对着墙壁作观。壁观内容是什么不清楚了。我们现在密教修法的时候，面对观的有坛城，对不对，坛城是土做的，土墙，就是跟壁一样的。当然我不是说达摩祖师壁观就是在修坛城，不是这个意思。他作壁观，观法怎么样，修行的次第怎么样，现在不清楚。

所以理入，“即教悟宗”，懂得这个道理以后他还是要修行的，还是要入进去的，入的方法我们现在知道的是壁观。是不是还有别的方法，有可能，这就要我们研究。这是理入。

还有一种行入。行入就是在我们实践上，行住坐卧，日常生活上要进去。生活上怎么进去呢？行入他就讲四个行，第一个行是报冤行。报冤行就是在生活上碰到一些烦恼或者受了些挫折，或者碰到一些恩怨的事情，他修这个行。佛教常这么说，我们今生所受的就是前世所做的，今世所做的就是将来要受的。因此我们受到挫折的时候作这个看法，受的不冤枉，前世今生做的恶、做的业，现在碰到报应。能够这样做不简单，不容易，我受了报，不怨天尤人，自作自受，这是我应该的。第二个随缘行，随缘嘛，这个容易理解。第三个是无所求行。第四个是称法行，就是懂得空性，如理如量如法地修行。这是二入四行。

达摩（初祖）→ 慧可（二祖）→ 僧璨（三祖）→ 道信（四祖）→ 弘忍（五祖）→
- 神秀（北宗）
- 慧能（六祖）→ 道一、神会（南宗）

禅宗法脉传承

有个资料讲得很清楚：“达摩感于道育、慧可二沙门之精诚。”就是达摩感觉到他的弟子道育和慧可（二祖）很精诚，就教导他们“真道”。真道是什么东西呢？就是用二入四行。资料上记下来达摩跟慧可讲的话，达摩讲：你知道二入四行以后，“令如是安心，

如是发行，如是顺物，如是方便，此是大乘安心之法。”就是按照二入四行那样安你的心、修你的行，以致于世法上的待人接物，都应该如此。

所以达摩说这个是大乘安心之法，二入四行是大乘安心之法。达摩讲的二入四行，资料里特别提到以此教导慧可。

另外有记载慧可来求法的时候，达摩就问他：你求什么法呀？慧可就说，唉呀！我心不安。达摩说：你拿心来我给你安。慧可觅心了不可得，到处找心找不到。于是达摩说：“吾与汝安心竟。”我为你安心完了。不是有这么个材料吗。

这里头就有个问题了。是慧可一下子悟了呢，达摩说我给你安心，是这样子他悟了呢，还是根据前面敦煌发现的资料，按照达摩教他二入四行、大乘的安心之法安心之后，慢慢晓得觅心了不可得才悟了的呢？如果是后说的这情况，那他就是渐悟。如果像前面说的找不到心，达摩说我给安心安完了，他就悟了，那就是顿悟了。究竟是渐还是顿呢？这两种都可以说。不过根据敦煌资料二入四行来讲，二祖慧可他是渐修了。不管怎么样说，反正是传下来以后，二祖是读《楞伽经》，达摩是把《楞伽经》交给二祖，以此来印心的。而且二祖预见到了将来这部经几传以后可惜变成讲名相之学了，是可悲叹的。因此我就考虑到北宗修禅的次第方法，通过《楞伽经》完全可以很好地研究。

这里头我还有个旁证，前面我讲到的在藏传佛教前期开始弘扬的时候，汉地僧人摩诃衍到西藏跟莲花戒大师辨论了三年。摩诃衍就是禅宗神秀的三传弟子，神秀的北宗是主张渐法的。后来说他辨论三年失败了。但有的资料说摩诃衍并没有辨论失败，说他失败是萨伽派的造谣。由于我们现在历史资料有限，对这个问题还要进一步研究才能定论。但是这一点肯定可以说，摩诃衍传的是北宗的渐修的方法。而这个渐修的方法恰恰跟大圆满的次第

相吻合。所以说摩诃衍他的禅法在西藏是不是还留下了影响？我认为是有影响的，不然的话怎么那么吻合呀。当然大圆满他还有个传承系统吧，不是说大圆满就是摩诃衍在那里传的，不是这个意思，这个弄清楚。

我们学《楞伽经》，经文讲得很清楚，理顿事渐嘛。如果这样的话，楞伽讲禅法的次第，特别是我们明天要讲的后一部——离垢来证如来藏，正宗分第二部分，那就要特别留心好好研究。

所以说学《楞伽经》，也难讲，也难懂。而且我这个讲的跟一般所讲的，跟流传下来古德讲的都不一样。不是我的创造发明，我们处在现在这样一个时期，我们大家同学同参，好好学习研究。这样子就把我们佛教佛法的一个根本的思想体系——如来藏，大大弘扬。现在弘扬的都是中观、唯识。从如来藏来看，如来藏不是中观、唯识的调和。而且从层次上来讲，确实如来藏比讲唯识、讲中观要高。所以大圆满叫大中观见，大中观见就不是中观派、自续派、应成派所讲的中观，比他们高。特别我们又是禅宗，西藏密宗大师讲嘛，禅宗是大密宗。我觉得还是有道理的。在这方面我们要进一步修学研究。

正宗分的第一个大问题我就说到这里。因为如来藏的问题牵扯的方面很多，历史上尤其是近代争论也很大。首先是日本人发起来的，在清朝末年民国初年，日本人就提出来《大乘起信论》不是马鸣菩萨造的。我们中国的梁启超也跟着说，他也写文章论证《大乘起信论》不是佛说的，而是一个有修行的中国僧人写的。这个就引起很多问题了。因为《大乘起信论》是讲如来藏的，所以这个就争论起来了，这个问题大了。后来就有人维护了，日本人里也有维护的，说《大乘起信论》还是佛说的。后来争论越来越激烈，不但说《大乘起信论》不是马鸣菩萨造的，而且就说《大乘起信论》说的东西不是佛法，这就更厉害了。你说这个书不是

马鸣菩萨造的，这个还承认它是佛法。你说它既不是马鸣菩萨造的，也不是佛法，这就问题大了。

说《大乘起信论》不是佛法的，这还不是外道说的，是佛教界的人士，像我们支那内学院的欧阳竟无，就提出了这样的观点，而且从唯识学上举出佛教的很多道理，他不是凭空说凭空漫骂。于是乎就有起来维护的了，像太虚法师、章太炎、唐大元这些起来维护了。欧阳竟无那一派，像王恩洋，后来他们的弟子像吕澄等属于怀疑的一派。一直到后来台湾印顺法师把如来藏说成是真藏唯心，跟唯识讲的虚妄唯识相对的。

所以这个问题就大了。因为从《大乘起信论》是不是马鸣菩萨造，引证推到《大乘起信论》讲的如来藏这个道理对不对，牵扯这个问题。因为如来藏说的，跟中观或者跟唯识比较起来究竟是了义还是不了义，这就引伸到天台、华严宗的一些根本理论。天台、华严宗的根本理论讲的什么？都是讲的如来藏。也对唯识宗有影响。因为唯识宗最后讲的，根据《大乘起信论》提出了真如能不能够熏，无明能不能熏真如，提出了这些能熏不能熏的问题。你这么说它都不是佛说的，把如来藏否定了，问题就大了。

当然现在这个问题慢慢逐渐在清楚，因为有敦煌发现的资料，还有藏文藏传佛教，原来译的经，像《楞伽经》不但有汉文的，还有藏文的《楞伽经》，他也讲这些问题，所以如来藏就成立。所以我们搞佛教，搞佛学研究，如来藏的问题值得我们重视，无论从哪一个方面来讲，光是这么一个大的思想体系，也要读好《楞伽经》，研究好如来藏。好，今天就告一个段落。

# 乙、修离垢证如来藏

今天讲正宗分的第二个部分，也就是正宗分所说的第二个大问题。前面讲了一个大问题，就是“说如来藏”。今天开始讲的，就是“修离垢证如来藏”，这是正宗分的第二个大部分。修离垢证如来藏，也就是空如来藏，我前面已经说清楚了，就是使受污染的心识能够清除污染，离垢。

# 一、总说四行

开始经文总说四行，就是四个法门，四个观行。

**尔时大慧菩萨摩诃萨，观未来众生，复请世尊，惟愿为说修行无问，如诸菩萨摩诃萨修行者大方便。**

就是说大慧菩萨当机观察到未来的众生需要修行离垢来证如来藏，所以就当机请问释迦牟尼佛，请佛来说修行者应该具足的方便法门，使末世众生修行时有大法门可依。

**佛告大慧：菩萨摩诃萨成就四法，得修行者大方便。**

佛就告诉大慧菩萨，要修行四个方面的观行，四个方面大法门，就可以有成就。

**云何为四？谓善分别自心现、观外性非性、离生住灭见、得自觉圣智善乐，是名菩萨摩诃萨成就四法，得修行者大方便。**

什么是四个方面的法门呢？就分别说，一个法门叫“善分别自心现”，就是观察自心所现的境界。唐译本这句话是这么译的：“观察自心所现。”观察自己心里所现的。这是一个法门。第二个，“观外性非性”，唐译本是这么译的：“善知外法无性。”知道外法无性，这是第二个法门。第三个门法，“离生住灭见”。第四个法门，“得自觉圣智善乐。”这四个行就是菩萨修行能够成就的大法门。这是总说四行，总的提了四个方面，四个大法门。后面再分别说。

总的来说，这四个法门我把它概括为简要的四句话。

第一个法门，善自心现。就是“善分别自心现”，就是观察自心所现的境相，所现的境界、相状。

第二个，外性非性。“观外性非性”嘛，什么叫观外性非性呢？就是首先第一步你看到你自心所现的境相，在观察你这个境相的同时，注意这两个字——同时，你就观察它没有自性，就是观外性非性。你观察看到外面境界它本身是没有自性的。

第三个，离生灭见。观诸法是不生不灭、不垢不净、不增不减、不来不去的，远离生住灭见。

第四个，自觉圣智。是要“得自觉圣智善乐”，专求自证的圣智，这样修离垢就能够得到自证圣智之乐，得法乐。

总的说四个观行，我们可以看到：善自心现，这就是修行之教。观外性非性，是修行之理；离生灭见，这是修行之行；自觉圣智，是修行之果。这四个观行法门就是教、理、行、果。离垢的教，离垢的理，离垢的行，离垢的果。

## （一）善自心现——修行之教

下面佛就一一地做了具体说明，首先讲，什么叫善自心现呢？

**云何菩萨摩诃萨，善分别自心现？谓如是观三界唯心分齐，离我我所，无动摇，离来去。无始虚伪习气所熏，三界种种色行系缚，身财建立，妄想随入现，是名菩萨摩诃萨善分别自心现。**

善自心现，就是讲修行的人能够观察三界诸法唯心，万物都是心识所变现的，而且是有现量的。“分齐”就是现量。你看到的这些境界都是你的八识“心王”跟你的五十一个“心所”演变出来的。前面讲了唯识所变嘛，万法唯心，都是一套大魔术，是自己八识在演戏嘛。你在观察这些境相、这些魔术的时候，你要知道“离我我所”，没有我和我所，而且没有动摇，也没有来去。你要知道你的根身器界是阿赖耶识变现出来的，这些种子和你内部的根身、外面的器界，都是“无始虚妄分别习气所熏”，都是无始无明，都是无始以来你那种子被熏习的结果，所呈现的业报。

“三界种种色行系缚，身财建立，妄想随入现。”都是欲界、色界、无色界种种的“色行系缚”，业力束缚着你，这样，外面所现的境界都是业力组织你的种子活动的情况。前面讲了，只是有种子还不行，种子怎样组织活动的，是业力在这里起作用。

所以这里讲，你要真正地修离垢来证如来藏，你首先要认识你所见的境界都是你的识变，唯识所变。你懂得唯识所变了，你看到心的境界所现的这些东西，就可以来对治它，对治烦恼。

这是讲第一步，离垢的时候，看到你自己心里头所现种种境相，就包括我们生活上所现的这个烦恼那个烦恼，还有根身器界，你要知道这些都是唯识所变，都是你自己在跟自己变魔术，在前面说如来藏时都说了。这是第一个，怎么样离垢。

## （二）外性非性——修行之理

第二步，外性非性。怎样观外性非性呢？

**云何菩萨摩诃萨，善观外性非性？谓炎梦等一切性，无始虚伪妄想习气因，观一切性自性。菩萨摩诃萨作如是善观外性非性，是名菩萨摩诃萨善观外性非性。**

就是说我们要观察在我们心识之外没有实体之性，这些外境之所以看到实有，你要知道它都是缘起的，像阳炎（海市蜃楼），像梦幻，都是无始以来，以虚妄的种子为因而起的现行。前面不是说了吗，我说了，注意呀，你看到外境的同时，你就要看到这些东西没有自性。也就是说，你看你心里所现的境相的时候，首先你看到你自己变的魔术的这些境相，然后同时就要知道，你变现的这些境相，都是没有自性的，都是唯识所变的，离开了心识都无所得的，外性非性啊。非性就是没有自性。这是修行之理。

## （三）离生灭见——修行之行

第三叫离生灭见。

**云何菩萨摩诃萨，善离生住灭见？谓如幻梦一切性，自他俱性不生，随入自心分齐，故见外性非性。见识不生及缘不积聚，见妄想缘生于三界，内外一切法不可得，见离自性，生见悉灭。知如幻等诸法自性，得无生法忍，得无生法忍已，离生住灭见。是名菩萨摩诃萨善分别离生住灭见。**

进一步观察，就观察三界一切有漏法，如梦如幻，不是自生，也不是他生，也不是共生，也不是无因生。都是随你心量的分别所现的境界。“故见外性非性”，所以应该知道外境都没有自性。外境如果没有自性的话，外境空，内识就应该不起。就是“见识不生及缘不积聚”，因缘所聚才生法嘛。你内识不起，外缘它就不聚，这就不生嘛。不见有法生，也就不见有法灭。

“见妄想缘生于三界”，分别妄想缘生于三界。“内外一切法不可得”，一切法它没有生灭，你得什么呀。“见离自性，生见悉灭”，你能够见离自性，看到一切法没有第一因，本来就没有生起，没有生起的东西，也没有什么生起的时间，没有生起的现象。这样就“知如幻等诸法自性”，就知道诸法像阳炎如梦幻，没有实有的，都是没有自性的。这个时候就能够“得无生法忍。”这个忍，不读忍辱的忍，应读认（ren），认识的认。

“得无生法忍已，离生住灭见。是名菩萨摩诃萨善分别离生住

灭见。”不见有法生，也不见有法灭。离生灭见，证无生法忍，能够证得无生了，也就离开了生灭见。这是观行的第三个方面。

前面实际上我们也说了，看你自心所现的东西的时候，同时又看到这些东西又没有自性。再进一步，你所看到的东西都是没有第一因的，都是没有来源的，都是本来不生不灭的，而且本来不生不灭也没有的。

你离生灭见，你就得无生法忍。你能够证得无生法忍了，就是八地菩萨了。这里我跟你说的是证得。我们现在言语上好像使你理解了，其实说这些东西也是言语妄想，但是为了方便又不得不说。你要真正离生灭见，这就要你修行去证悟。要实际修，才能够证得。

## （四）自觉圣智——修行之果

第四个方面自觉圣智。

**云何菩萨摩诃萨，得自觉圣智善乐？谓得无生法忍，住第八菩萨地，得离心意意识、五法、自性、二无我相，得意生身。**

这时候得无生法忍，到了第八地了。“得离心意意识、五法、自性、二无我相，”就离开了八识的心、七识的意根、六识的意识，离开了相、名、妄想、正智、如如这些，离开所有一切的有漏法，它都不现了。“得意生身。”

如果是能够得到无生法忍了，能够到了第八地菩萨，离生灭见了，那么他的第六识意识、第七识就已经不是识，就变成智了。第七识末那识就没有分别了，不抓着“我的我的”了，他就成为平等

性智。那么他的第六识就变成妙观察智。所以到了第八地以后，他已经不是识了，而是智了，这个智就发挥它的功能作用，就显露出它的妙用境界，这就“得意生身”。

意生身是第六识转变成妙观察智，第七识转变成平等性智以后所起来的妙用，所现出来的境界。这个意生身就能够体证到圣智的快乐，自觉圣智的快乐。他不是识，已经是妙观察平等性的圣智了，得了圣智，他住于这种境界了，所以叫自觉圣智。

这是第四个观行法门，就是修行之果。修了离生灭见的行，得无生法忍的果。

这里总说四相，并分别一一说明了离垢。要怎么样离垢呢？就是要善自心现，要观外性非性，修这个观行，然后离生灭见，能够转识成智了，得自觉圣乐这个果。这是总的来说。

这里大慧菩萨就问了，你讲意生身，那么意生身是什么因缘而生的呢？

**世尊，意生身者何因缘？佛告大慧：意生身者，譬如意去，迅疾无碍，故名意生。譬如意去，石壁无碍，于彼异方无量由延。因先所见，忆念不忘。自心流注不绝，于身无障碍生。**

“意生身者，譬如意去，迅疾无碍。”比如我们想念一个东西的时候，很快的就意念到了。我去北京，要坐汽车、坐火车、坐飞机，但是你要想念北京，马上就去了，没有妨碍，没有山河大地拦着你。不是讲你人去，是意念上北京去，你一想就去了。

“石壁无碍。”没有石，没有墙挡得着你。“于彼异方无量由延。”由延，也叫由旬，是印度古代长度的单位。一由延相当于多长，印度大概有种说法：指皇帝骑马跑一天的距离，大概30－40里。

这是大概，说法不同。“无量由延”，就是无量的长度。

“因先所见，忆念不忘。”为什么能意念呢，就是因为先所看到的，你现在回忆，忆念不忘。“自心流注不绝。”你认识的种子就流注不绝。因为意识本身是没有形质的，于身就没有障碍。

这是讲的菩萨，他六识七识转成了智相以后，他意念的作用无有妨碍。这里我要说明的是，意生身是菩萨在三昧里，在定中所现。不是菩萨真的能够把身体起来到处跑，要到哪里就到哪里，不是那个。他是在定中，首先还要证得如幻三昧，要证得这种三昧。下面讲了：

**大慧，如是意生身，得一时俱。菩萨摩诃萨意生身，如幻三昧力自在神通，妙相庄严圣种类身，一时俱生。犹如意生，无有障碍。随所忆念本愿境界，为成就众生，得自觉圣智善乐。如是菩萨摩诃萨，得无生法忍，住第八菩萨地。转舍心意意识、五法自性、二无我相身，及得意生身，得自觉圣智善乐。是名菩萨摩诃萨成就四法，得修行者大方便。当如是学。**

他是在修如幻三昧以后，才能够得到的。就是如幻三昧能够示现无量自在神通，他能够普入一切佛国刹土，随意无碍，意到哪里，这个身呢也就随着到哪里。所以这个时候，只要得了如幻三昧，现了意生身，那么他的力，他的自在，他的神通，妙相庄严这些圣种类身，一时俱生，都来了。“犹如意生，无有障碍，随所忆念本愿境界，为成就众生，得自觉圣智善乐。”这才真是心想事成嘛，我们常讲心想事成，他就随着忆念本愿的境界，应机成就众生。

我讲大乘菩萨他修行，最基本的来讲，他修行建立在什么基础上？建立在菩提心上。很多经典都说过，没有菩提心就根本没有资

格叫菩萨。菩提心主要是两个方面：一个是智慧方面，一个是慈悲方面。我们密教里讲有三种菩提心：胜义菩提心，行愿菩提心，三摩地菩提心。藏传密教里讲五种菩提心：行菩提心，愿菩提心，胜义菩提心，三摩地菩提心（定菩提心），滚打菩提心。这个我们简单地说，菩提心就两个方面，一个智慧，一个慈悲。菩萨他一定要利他的，一定要度人的，所以一定有慈悲，没有慈悲那最多只能是声闻缘觉。修行的基础，就是菩提心。密教讲“菩提心为因，大悲为根，方便为究竟”。慈悲和智慧他是联系着的，要自觉还要觉他，自利还要利他，而且大乘菩萨是把利他、觉他摆在前面的。

前面大慧菩萨赞佛“而兴大悲心”，大悲他就要度众生，他就要发愿。愿有通愿，像我们四宏愿，还有普贤菩萨的十大愿王，那个都是通愿。另外因为每个菩萨所面临的众生、环境的不同，他的愿也就不同，所以除了通愿以外，他有他的别愿。像地藏菩萨有地藏菩萨的愿，药师佛有药师佛的愿，阿弥陀佛有阿弥陀佛的愿。阿弥陀佛四十八愿，药师佛十二大愿。他就是因为大悲，发愿度众生，他这个愿的力量（愿力）那就大了。

实际上，意生身他主要是愿力产生的。当然我前面说了，他是妙观察智、平等性智所起的这种妙用，怎么又是说愿力呢？因为平等性智看一切众生平等，视众生犹如己身啊，加上他妙观察众生需要救度、需要解脱才能真正平等，所以他发愿行愿。虽然是妙观察智、平等性智起的妙用，它中间有愿力的作用，这两智跟他的愿力是相联系着的。所以我们讲嘛，在某个菩萨圆寂之后，希望他再来度众生，乘愿再来嘛，这样子也就是说菩萨得了意生身了，能够随他的愿力愿意到哪个国土里去，就到哪个国土里去。

“是名菩萨摩诃萨，成就四法，得修行者大方便，当如是学。”总的说这四句话吧：善自心现，外性非性；离生灭见，自觉圣智。成就四法，得修行的大方便法门，应当这样修学。

我们讲离垢要修行这四种观行。这个意生身在经后面又详细地讲了，有三种意生身，我们讲到下面经文时就清楚了，这里就不说了。

# 二、别说三位

总说四行以后，第二个大方面：别说三位。分别地说三位。

佛教讲菩萨的修行的次第，或者菩萨修行的等级、境界，一般的经论，比如《菩萨璎珞经》等等，说法不完全一样，但大同小异。后来有些论、有些宗派来讲菩萨修行阶位、次第的时候，说法有些不同。但一般的说都是讲五十二位。《菩萨璎珞经》讲的五十二位讲得最详细、最具体、也最完整。五十二位就是：十信位，十住位，十行位，十回向位，十地位。十信位是外凡。十住位、十行位、十回向位是内凡和三贤。十地位就是十地菩萨。这是五十位。再加上最后两位：一个是等觉，一个是妙觉。妙觉就成佛了。一共五十二位，这是一般的分法。

但法相唯识宗他讲五位，他把菩萨修行次第分为五位：第一位资粮位，准备本钱，包括修行、智慧、福德等都是资粮嘛，一般十信、十住、十行、十回向都是资粮位。下面进一步到第二位，加行位，就是准备入地，还没有入地。登地了，叫通达位，这是第三位。到了十地叫修习位，这是第四位。最后一个是究竟位。

我们按照《楞伽经》讲，别说三位，就是说资粮位、加行位、修习位。

## （一）资粮位——说因缘相

资粮位说的什么东西呢？资粮位说的是因缘相，诸法因缘相。这个都比较容易懂，因为讲过多次了。

**1．先说因缘相的内外缘法**

我们来看经文，先是大慧菩萨请佛讲诸法的因缘相：

**尔时大慧菩萨摩诃萨，复请世尊：惟愿为说一切诸法缘因之相，以觉缘因相故，我及诸菩萨离一切性有无妄见。无妄想见，渐次俱生。**

资粮位，是菩萨在地前，做他的福报、智慧这些资粮的准备、聚集，好像出行前要准备干粮、盘缠一样，好走路，好修行嘛。包括十信、十行、十住、十回向，都在这个资粮位上。为了资粮，在资粮位上都是以修诸法缘生无性为主，都是要能够觉知因缘相，能够远离“有无妄见”，以求证得无分别智。

“无妄想见，渐次俱生。”这句话照唐译本来读就比较明白。唐译本是这么说的：“不妄执诸法渐生、顿生。”就是不妄执这些法是渐生，还是顿生。这就容易明白一点。这就是大慧问佛诸法因缘相应该怎么理解。经上讲的“缘因”在唐译本就译为我们习惯的因缘。

**佛告大慧：一切法二种缘相，谓外及内。**

佛就告诉大慧了，一切法不过是二种缘相：一种是外缘相，就

是外缘法；一种是内缘相，就是内缘法。

**外缘者，谓泥团、柱、轮、绳、水、木、人、工，诸方便缘有瓶生。如泥瓶、缕叠、草席、种芽、酪酥等，方便缘生亦复如是。是名外缘前后转生。**

外缘的法都是诸缘和合而生的。比如做瓶子，就是要有这些泥巴、柱子、轮子、绳子、工具和人这些诸方便条件，有这些缘了，我们才能够生产制造瓶子。还有缕叠、草席、种芽、奶酪等，依此类推，也是都缘起的。

“是名外缘前后转生。”这些外缘法都是前物生后物，种子生种子，展转而生的，也就是诸缘和合而生。这些外缘都离不开八识，离不开识变。众生不知道这些外境都是唯识所变，抓着以为外境实有。

**云何内缘？谓无明、爱、业等法，得缘名。从彼生阴界入法，得缘所起名。彼无差别，而愚夫妄想。是名内缘法。**

内缘法，像我们十二因缘所指的无明、行、爱、业等，经上没有讲全，就是把万事万物归纳为十二个缘生的现象。十二因缘就体现了内缘的法。内缘法实际上也是我们阿赖耶识所现的境界，种子变现行嘛。但是众生不知道外缘都是由识变的，抓着不放，对外缘执著。小乘的行人知道内缘法，他能够通过十二因缘知道因缘法的外缘都是由内识而生，他能够通过十二因缘了脱生死（分段生死），但他认为十二因缘这个法是真实的，这还是执著，所以内缘法就是被小乘人抓着。

所以经文讲“云何内缘？谓无明爱业等法得缘名。”就是讲十二因缘。“从彼生阴界入，得缘所起名。”就是从十二因缘里头生阴、界、入三科这些法。“彼无差别，而愚夫妄想。”本来这些法是都没有自性的，不应该有分别，但是愚夫（小乘）抓着不放。

**2．次说六因**

这是讲因缘法的两个缘相：一个外缘，一个内缘。讲了缘，底下接着说因，六个因，就是把无始以来妄想种子的因分为六种：

**大慧，彼因者，有六种。谓当有因、相续因、相因、作因、显示因、待因。**

因缘嘛，缘讲了两方面，两个缘相，那么讲因呢？佛就告诉大慧，有六种因。无始以来我们熏习的种子一共六种因。

首先讲，什么叫当有因呢？

**当有因者，作因已，内外法生。**

当有因我们简称当因。我们妄想的识，他造业嘛，他作这个业呀，他一定遭到这个业的果报。当然要有果报嘛，所以叫当有因。你造的业，业力是不灭的，业力这种因它一定要有果的，有业因就有业果，业报嘛，善有善报，恶有恶报。“当有”，当要遭报。这个无明的业种是诸苦之因，所有的当因，最根本的因还是无明业种，这是当因的根本因吧。无明就是无始以来贪瞋痴这个业种。

**相续因者，作攀缘已，内外法生阴种子等。**

什么叫相续因呢？相续因也叫做相属因。我们一念的妄心，内

依八识，外依六尘，作业遭果。种子就熏现行，现行就熏种子，相续不竭，所以这叫相续因。藏识的种子受前面七识的熏，现行以后把种子反馈回来，藏识又提供种子给前面六识，我们说种子生种子，种子又生现行，现行又生种子，不断地熏藏识，这叫相续因。

“作攀缘已，内外法生阴种子等。”攀缘嘛，种子变成现行，以后又变成种子，就这个意思，内外法生五蕴等这些种子。

**相因者，作无间相，相续生。**

第三个是相因。这个相因指的是什么？指的是心念前后刹那无间断地相续而起，就是相因。就是前念已经灭了，后念又接着起来，相续不断。这是第三个因。

第四个作因，也叫能作因。经上怎么说呢？

**作因者，作增上事，如转轮王。**

作因就是它能够做增上缘，帮助你。如转轮王，像国王，他就很有力量，很有势力。这种作因力量很大，就好像转轮圣王的势力一样，能够给你增上，增强你做事情的分量。我们现在讲力度吧，它能够加强你的力度，这个叫作因。

**显示因者，妄想事生已，相现作所作，如灯照色等。**

显示因也叫显了因，也叫了因。因为你妄想起来了，你所作的事情就产生了。比如说你心识的妄想是能作，你所作的东西就是你的业。打个比方，能作的是灯，所作的是色，灯一照，外界的色境就明显了，就看得清楚了，显现分明。所以这样说“妄想事生已”，

你这个妄想一生，就好像灯照亮色相一样，显现出你能作和所作的情况，这叫显示因。

**待因者，灭时作相续断，不妄想性生。**

待因，就是观待因、相待因。妄想灭的时候，涅槃还没有生起，要妄想断尽了，涅槃才能生起。等待着妄想断尽了，使涅槃生起，这种因叫待因。

这个就是讲无始以来的妄想从原因上分析就有这么六种。这是讲六因。

底下讲因缘。我们讲二缘的缘相、六因的因，你说它渐生俱生，都是妄的，根身器界都是唯识所现的，没有实际因缘的，也没有自相共相的。要修这种大乘观行，观因缘生，观因缘相嘛。这是资粮位。所以底下就是说这个意思。

**大慧，彼自妄想相愚夫，不渐次生，不俱生。所以者何？若复俱生者，作所作，无分别，不得因相故。若渐次生者，不得相我故。渐次生不生，如不生子，无父名。大慧，渐次生，相续方便，不然，但妄想耳。因攀缘，次第增上缘等，生所生故。**

“大慧彼自妄想相愚夫，不渐次生，不俱生。”渐次生，就是先后有次序的渐渐而生，这叫渐次生。俱生，就是同时生。就是说世界的万法，不能把它说成是同时生或者是先后生。“所以者何？”为什么这么说呢？因为凡夫执著万法以为有实有，所以才妄想分别渐生俱生。

“若复俱生者，作所作无分别，”一个法你说它是同时生，能

作跟所作的因果关系你就分别不清楚了。“不得因相故。”不知道究竟是哪一个法在起主导作用，你看不清它的因。所以你不能说是同时生，不能说俱生。

“若渐次生者，不得相我故。”如果你说是先后生，那么究竟是哪个为主，谁生谁呢？也不清楚，所以“渐次生不生，如不生子，无父名。”就是先后生的这种现象，就好像是先有父亲还是先有儿子？说先有父亲，但没有儿子怎么会有父亲的称呼呢？“大慧，渐次生，相续方便，不然，但妄想耳。”先后生，相续方便，都不是这样。

在小乘讲因缘问题的时候都是讲业力。我们前面讲了种子它之所以能够活动都是靠业力在那里组织，把尘土组成泥沙。小乘讲业力的时候，他也讲体相用。小乘讲业力、讲因缘还是讲得非常细致透彻的，也是佛法的一部分。不能说我们讲佛法讲业力，就认为不对了。现在我们说要学因缘相，还是要真正懂得小乘讲的因缘，才能够真正懂因缘相。佛为了破愚痴凡夫的执著说因缘相，佛不是破因缘，而是说因缘相怎么帮助你离垢。

一般小乘讲业力的体相用的时候，讲体他是讲四大，地水火风。虽然万事万物我们不能抓为实有，但是从现象上来看，还是地水火风四大种来生成万物。那么小乘讲业力的相，他也讲六因，这个六因和我们现在经上讲的不一样。经上讲的六因是讲的无始以来生妄想的因。小乘讲因缘法的六因，是讲普遍的万事万法它生成的六因：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因，讲的这个六因。由这六因还有缘。因是内在的根据，缘是外在的条件。

缘一般讲四缘，就是经上讲的：“因攀缘，次第增上缘等，生所生故。”“因”也就是因缘，“攀缘”就是所缘缘，“次第”就是等无间缘，还有增上缘，这个叫四缘。经上讲的是这四缘。

然后五果：增上果、士用果、等流果、异熟果、离系果。

这六因、四缘、五果就是业力的相。业力的用就是三业：身业、

口业、意业。

小乘讲六因四缘，在这里佛并没有破，还是讲。

四个缘，色法只有两个缘。色法就是一切物质上的法，它有两个缘，一个因缘，一个增上缘。也就是一个因，一个条件。

心法，四个缘都要具备，要有因缘、等无间缘。为什么要等无间缘？因为心法它一定有一个条件，就是前念生，后念跟着来，这才能完成一个心理的作用啊。所以相续不断就等无间。所缘缘，就是我们的心识它要缘的时候，总有个对象，眼一定看色，耳一定听声，这个色、这个声就是你眼、耳所缘的对象，叫所缘缘。心法有四个缘。四缘“生所生故”。

### 3．谓因缘渐生顿生皆妄

**大慧，渐次生不生，妄想自性计著相故，渐次俱不生。自心现受用故，自相共相，外性非性。大慧，渐次俱不生。除自心现，不觉妄想故相生。是故因缘作事方便相，当离渐次俱见。**

你说它先后生是不对的。你要晓得无论是渐次先后还是俱同时，“渐次俱”，渐次先后生也好，俱同时生也好，都不生的。因为都是你“自心现受用故”。还有“自相共相”这都是没有自性的，“外性非性”。

“大慧，渐次俱不生。”一个法生起来的时候不是同时生，也不是先后生，都是你的自心所现，“除自心现，不觉妄想故相生。”都是你无始以来，种子的妄想熏习所成的。

“是故因缘作事方便相。”所以你真讲因缘的话，看到因缘的事相，因缘实际上也是唯识所变，没有事相可著。你应该“当离渐次俱见”，不要作有前后想或者同时想。对因缘的生起，实际上就

说你看到因缘相就要离开因缘相，这才能够离垢除妄。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**一切都无生，亦无因缘灭；于彼生灭中，而起因缘想。**
**非遮灭复生，相续因缘起；唯为断凡愚，痴惑妄想缘。**
**有无缘起法，是悉无有生；习气所迷转，从是三有现。**
**真实无生缘，亦复无有灭；观一切有为，犹如虚空华。**
**摄受及所摄，舍离惑乱见；非已生当生，亦复无因缘，**
**一切无所有，斯皆是言说。**

佛说这个偈子就是把前面的话总结了一下，总的讲因缘法。因缘法不是渐生，不是先后生，不是俱生，不是同时生。

你要讲同时生的话，那么能作之因、所作之果两者就分别不出来，不能分别。如果因果不能分别，因果相就无法成立。所以不能够说它俱生，你不能抓着俱生。

那么你如果抓着渐生，渐生就有先后，但没有结果之前，那个前因也得不到，好像无子之父，不能称父。这里讲了有四缘渐生诸法，就是因缘、所缘缘、等无间缘，增上缘。所以释迦牟尼佛在《楞伽经》上并没有说这四缘不对，并没有排斥小乘讲的因缘，这很明显。因为这个六因、四缘、五果也是佛说的。佛对小乘都是讲因缘相的。但是对大乘来说呢，看到这些因缘相，但不执著这些因缘相，从四缘上来看实无能生所生之法。你要认为四缘能生这些法了，那也是妄计。所以渐生法也没有法成立。

我们现在所讲的已进入了正宗分第二个部分。正宗分讲的第一个部分是“说如来藏”。第二个部分，“修离垢证如来藏”，这部分很多方面都讲修持上的事情，修离垢来证如来藏，修离垢证如米｛成就是空如来藏。就是把心识的污染能够空掉、除掉。

首先讲的说四行，四种观行法门，就是：善自心现，外性非性，离生灭见，自觉圣智。我讲了，善自心现这是讲的修行之教，外性非性是修行之理，离生灭见是修行之行，自觉圣智是修行之果。教、理、行、果。

说了这四种观行法门之后，接着讲“别说三位”，就是菩萨修离垢也有这么三个阶次吧。首先说资粮位。资粮位是讲因缘相，加行位讲的言说妄想相，修习位是讲远离四句相。我们上午讲到说因缘相。释迦牟尼佛讲了，两种缘相，外缘，内缘。又讲了六因，然后又总起来讲因缘，不要看它是渐次生，也不要看它是俱生，不要有先后想，也不要同时想。最后世尊说了个偈子。

上午讲这个偈子的时候停电，停电说明一个什么呢，缘生则生，缘缺则缺，此有则彼有，此无则彼无。有了电，我们就能够讲了，电没有了，没有这个条件，我们讲也讲不成。

世尊说了个偈子，头一句：“一切都无生，亦无因缘灭；于彼生灭中，而起因缘想。”诸法本无生灭，亦无因缘的生灭。我说了，释迦牟尼佛教导凡夫，不要抓着外界的境界不放，所以讲因缘。但是从大乘菩萨的观行来看呢，因缘本身也是无自性的，所以讲，你不要抓着因缘不放。

“非遮灭复生，相续因缘起；唯为断凡愚，痴惑妄想缘。”是为了凡愚才讲了因缘的问题。

“有无缘起法，是悉无有生；习气所迷转，从是三有现。真实无生缘，亦复无有灭；观一切有为，犹为虚空华。”就是一切有为生灭之法都是像我们眼花的人一样，看到空中有花，实际上是你眼睛昏花的缘故，本来没有的。

“摄受及所摄，舍离惑乱见，非已生当生，亦复无因缘，一切无所有，斯皆是言说。”“已生”就是已经出现的，“当生”就是未来将出现的。就说你离开了能摄所摄的分别，离去妄想，离开言

说，那么当体就能够自证圣智境界。

这个偈子在唐译本讲得比较清楚，对照看："无能生所生，亦复无因缘，但随世俗说，而说有生灭。"为了教导凡夫，所以我们才说因缘，但实际上，因缘本身是没有自性的。所以在大乘修观行的时候，因缘也无自性，这就到更高一层了。

读《楞伽经》这一段讲因缘相的时候，要注意一点，不是佛原来说因缘，这里又说无因缘，不是说破掉因缘这个法。这说的是什么呢，要看到缘起而性空。对凡夫，他说万法因缘生，讲缘起。但缘起的本身呢，它没有自性的，是空的，要懂这个道理。所以这段话，不是说不要因缘。因为在佛法来说，一个讲缘起，一个讲实相。这是两大法系。所以缘起法是不能破的，你也破不了的。这里说明的，不是破缘起，讲无因缘是要晓得因缘本身的法，它的自性也是空的，讲这个道理。

### 4．缘起偈——法身舍利

我讲缘起，这是我们佛教很重要的一个法宝。佛教的很多观点都是从这个基本观点产生的。拿现在话来说吧，常讲人生观、世界观、价值观，而缘起的观，这是佛教人生观、世界观、价值观的基础。所以佛教非常重视缘起法。

#### （1）小乘的缘起偈

讲因缘大家都知道佛教有一个缘起偈，马胜比丘颂的一个偈子，后来在很多经上，释迦牟尼佛说这个偈子。缘起偈也叫缘生偈，也叫缘起法颂，也叫法身偈。这个偈子有几种翻译，比如："诸法因缘生，我说即是因，吾师大沙门，常作如是说。"翻译很多。我们在北京佛牙塔的原址辽塔里头发现的缘起偈的偈语，他是这么译的："诸法因缘生，缘谢法还灭，吾师大沙门，常作如是说。"讲诸法都是因缘而生，因缘谢了呢，法也就灭了。吾师大沙门，释迦牟尼佛，常常这么说。这个就是缘起偈，又叫法身偈，也叫法身舍利。

舍利有两种，一种是肉体上的舍利。佛，声闻缘觉，高僧大德有修行的人，他们圆寂以后，全身留下来的舍利，叫全身舍利。粉碎了以后的舍利，像火化了的，这叫碎身舍利。这都是肉体上的舍利，叫肉身舍利。相对的呢，还有个法身舍利。什么是法身舍利？这个偈子就是法身舍利，法身偈嘛。佛说过，你见了缘起，你就见到佛了。就是说你懂得缘起了，就等于你看到佛了。所以这个法身舍利很重要的。

过去我们寺院里头，在佛菩萨像里面，或者在宝塔、舍利塔里头，他都要把这个偈语写了放到里头去。我们现在佛菩萨像开光装藏，装藏什么东西呀，不光是把金银铜铁锡五谷这些东西作为实物装到里头，这都是次要的，主要的是要把法身舍利偈子，这个缘起偈子放到像里头。那么，这像本身是物质嘛，好像肉身一样，再把这个偈子装进去呢，就赋予他法身了。所以佛教很重视这个偈语的，很多宝塔里头都有这个小乘的偈子。

**（2）大乘的缘起偈**

大乘也重视缘起偈，不过后来又发展了，大乘的缘起偈在龙树菩萨的《中论》里头讲“三是偈”，或说“三谛偈”——空谛、假谛、中谛。这就是龙树菩萨的那个偈语：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，是名中道义。”因为这个偈语讲了三个是，所以叫三是偈。这个是大乘的缘起偈。

**（3）密乘的缘起偈**

到密乘了，缘起偈讲十缘生句，《大日经》里头讲十个缘生句，文字稍微长一点，主要讲的什么呢，讲诸法都是因缘生，一切法都是打十个比喻：幻，炎，梦，影，乾达婆城，响，水月，浮泡，空中华，旋火轮。一把火转起来，像个火轮一样的。这个叫十缘生句，十缘生句是密乘的缘起偈。

北京的佛牙塔，塔的地宫在文化大革命当中被破坏了，后来要

重修，赵朴老要我在佛牙塔地宫里怎么安装布置一下，我提出来在里面装上小乘、大乘、密乘这三种缘起偈，朴老说好，后来朴老亲自写了小乘的缘起偈、大乘的缘起偈和密乘的缘起偈，刻了碑，就竖在佛牙塔的原碑的旁边。原碑被破坏了，但还是保留了不动，新碑放在旁边。因为佛塔一定要放法身舍利的。佛牙是舍利，还是肉身舍利。

所以就是说佛教非常重视缘起。但是这一段又讲因缘相的时候，大乘的观行，要看到因缘它的性是空的，说的这个意思，不是破坏因缘，不讲因缘，那就把佛法根本放弃了，再三讲，就说明这个意思。

## （二）加行位——言说妄想

底下讲第二位加行位。加行位就是讲言说的妄想相。

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，惟愿为说言说妄想相心经。世尊，我及余菩萨摩诃萨，若善知言说妄想相心经，则能通达言说所说二种义，疾得阿跋多罗三藐三菩提，以言说所说二种趣，净一切众生。佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。**

这个地方宋译本的“经”就是法门。你看我们经文上凡是讲到“经”的地方都是讲的法门。“言说妄想相心经”，其实就是讲怎么样离开言说妄想的法门。

“世尊，我及菩萨摩诃萨，若善知言说妄想相心经”，要懂得这个法门了，“则能通达言说所说二种义。”我们就懂得了言语它

说所说的二种意思，我们就能够速证“疾得阿跋多罗三藐三菩提，以言说所说二种趣，净一切众生。”

这一段是说加行位。前面讲资粮位诸因缘相都是对地前菩萨说的，地前菩萨要修离垢，首先要懂得诸法因缘相，但懂得这个还不够，还要进一步修行。所以到了加行位菩萨修习的时候，要排除言说妄想的遍计的习气，才能够通达能说的和所说的这两种义趣的道理，由加行位就进入通达位，这样才能证得无上菩提。

“言说妄想相心经”唐译本是这么译的：“言说分别相心法门。”这就容易懂一点。这个地方讲“言说妄想”，“妄想”应该做分别解。我们前面不是讲了五法吗，相、名、妄想、正智、如如。妄想是五法中一个法，又叫分别。我们很多有为法都是由于意识上的分别而起的。由分别而起的法都是妄想，妄想和分别是同义词。妄想就是分别。就是要懂得用言语表达思想这种分别究竟是怎么一回事，它的自性是回什么事，要弄清楚。因为我们很多有为法都是通过言语文字这种表象来说的。因为我们人本身的发展就是这样子嘛，感受到外物了，眼耳鼻舌身对外物有感性的认识了，这个他就能够提高到理性的认识，你看到个东西，你就想是什么东西呢，就要给它起个名字来说明这个东西，这样子，就慢慢有了语言，有了语言就有文字。当然现在世法上有专门的学问，研究语言学的，研究文字学的，这里面都有个语言文字的起源问题。当然《楞伽经》不是专门讲这个的，但要懂得语言文字这种载体。

所谓载体就是你的思想是靠语言、靠文字表达出来的，所以它是你思想的载体。现在我们说的是信息的载体。我们现在好多电脑，用数据这些来作载体。因为我们一般的众生在生活当中他离不开语言文字交流思想、说明问题，都要靠语言文字，离开语言文字几乎就不能生活了。我看着你，你看着我，你不说话，我不说话，究竟什么意思啊？都没有证得如来藏的境界，你不说，谁知道你想干什

么，一定要用语言文字来表达。那么语言文字究竟是什么情况呢，怎么样离开语言文字这种分别呢？

**佛告大慧：有四种言说妄想相。谓相言说、梦言说、过妄想计著言说、无始妄想言说。**

佛告诉大慧，一切言说的妄想分别有四种。首先说，什么叫做相言说呢？

**相言说者，从自妄想色相计著生。**

这四个妄想言说，第一个叫相言说，就是我们前五个识：眼耳鼻舌身前五识对着外面的境界，分别色声香味触这些相而生，就是说“从自妄想色相计著生。”这个相言说是从前五识生起来的，眼睛看到，耳朵听到，鼻子嗅到，身体接触到，乃至于我们意识想到，这都是由于识的分别起来的，这个叫作相言说。言说对境而生，我们的六识对六尘，对境而生，所以叫相言说。

**梦言说者，先所经境界，随忆念生。从觉已，境界无性生。**

第二个，梦言说呢，这里着重讲意识。第六意识回忆过去的经历，回忆往事，好像梦境一样。

“先所经境界”，就是以前所经历的境界，“随忆念生”，随着忆念生起的。“从觉已境界无性生。”这个梦醒了，觉醒了以后方知梦境无自性。就是说梦想的分别，过去的经历已经过去了，但回忆过去的经历，脑子里想象这个不实的无自性的境界，这个叫梦言说。

**过妄想计著言说者，先怨所作业，随忆念生。**

第三个，是过妄想计著言说，这个是讲第七识末那识了。我们先讲的相言说是前五识的事情。梦言说是第六识上的事情。这个过妄想计著言说呢，是第七识的事情。“先怨所作业随忆念生”，这就是说第七末那识，他又恒又审嘛，第七识没有休息的，他老是抓着第八识的相分做自内我，“我的我的”。这样他就执持过去，拿我们人来说吧，总是抓着过去的种种怨仇、罪业，忆念懊悔，传送到第六识就生起了“过妄想计著言说”。“过”就是错误，“妄想”就是分别，“计著”就是执著。也就是错误的、分别的、执著的言说。这种错误的分别的执著的言说是哪里来的呢？就是第七识末那识抓住我不放，他使种子受污染传给第六识，这种言说是这么来的。

这就从七识说明了三种言说的来源。相言说，说这个是红的，那个是白的，这是牛，那是马，由前五识产生的。眼耳鼻舌身嘛，你看到的，你听到的，形成的概念，这叫相言说。梦言说呢，就是我们第六意识的事情，能够回忆，能够计量，能够分别，种种心理活动都是梦言说，都是第六识。过妄想计著言说呢，错误的、分别的、执著的，这种言说都是第七识的，抓着我的不放，给了第六识，使第六识产生很多错误的看法、错误的判断、错误的思想，都是这么来的。所以这讲三种言说。《楞伽经》这个译本文字确实有些诘屈聱牙。

第四种呢，无始妄想言说。无始妄想实际上讲的是无始无明，无始无明的言说。

**无始妄想言说者，无始虚伪计著过，自种习气生。是名四种言说妄想相。**

无始以来的虚伪、执著、错误，这种言说是哪里来的呢？“自种习气生。”是从你的种子习气生，是阿赖耶识第八识产生的。自种习气生。

“是名四种言说妄想相。”所以讲言说的分别就这么四种。这四种都是我们八识里头产生出来的。四种言说里第四种是最根本的，无始妄想言说是最根本的。前面讲的，相言说、梦言说、过妄想计著言说都是从这个言说里头产生的。这是很明显的。第七识第六识还有前五识这些种子都是第八识产生的，第八识是种子识嘛。

下面这一段讲四种言说境界里头，前面三种境界怎么产生的，关系怎么样，下面讲这个。

**尔时大慧菩萨摩诃萨，复以此义劝请世尊：惟愿更说言说妄想所现境界。世尊，何处何故，云何何因众生妄想言说生。**

讲了四种言说妄想，请您进一步讲它们所表现的境界。就是说众生的分别言说是从哪里从何处生，是什么缘故，为什么生的，请您给我们说一说，请佛开示吧。佛就跟他说了：

**佛告大慧：头、胸、喉、鼻、唇、舌、龂、齿和合出音声。**

我们身体，头胸喉鼻唇舌断齿，断就是我们牙龈，和合出声音，这几部分的活动出音声。因为言说要靠声音嘛，没有声音怎么说话呀。这声音是载体。所以佛很直接了当地说这个问题，你问言说是从哪里来的，就是你身体几个部分的动作和合它就生出来了。

**大慧白佛言：世尊，言说妄想，为异为不异？**

大慧说了，就是这种分别的言语跟他分别的妄想，是异还是不异。就是他的思想跟他说的话是一样，还是不一样，是不是一个东西？这是大慧问的。

**佛告大慧：言说妄想，非异非不异。**

言说就是你说的话，妄想就是你意识的分别，这个言说跟妄想，就是你说的言语跟你所表达的思想，不是不一样，也不是一样，非异非不异。

**所以者何？谓彼因生相故。**

为什么呢？就是因为言语跟这个分别，都是互相联系着的，都是互相为因的。因为言说还是从意识上分别而起的，你要分别才能言说嘛。而意识的分别又要用言语来表达。所以：

**大慧，若言说妄想异者，妄想不应是因。**

你要说你的言语跟你的思想是不同的呢，那么你的思想，“妄想不应是因。”因为你意识指导你说这个话，意识分别是说话的因。你要说言说跟妄想不是一个东西，那就好像说意识不是说话的原因了。

**若不异者，语不显义，而有显示。是故非异非不异。**

“若不异者”呢，若要说它相同，但语言又不能够完全表达他

的思想，书不尽言，言不尽意嘛。同样一句话不同的时间，不同的地点，不同的人说，不同的人听，意思都不一样。“是故非异非不异。”所以语言跟分别的意识，不是不一样，也不说一样。

**大慧复白佛言：世尊，为言说即是第一义，为所说者是第一义？**

大慧继续请问佛：世尊，请问您，到底是言说是第一义，还是所说出来的言语是第一义呢？第一义，就是究竟的真理。言说是能说，所说是表达的意思。究竟是能说是第一义呢，还是他所说的东西是第一义呢？

**佛告大慧：非言说是第一义，亦非所说是第一义。**

不是言说是第一义，不是言语是究竟的真理，也不是所说出来的是第一义，都不是第一究竟真理。

**所以者何？谓第一义圣乐。**

为什么呢？真正讲第一义究竟真理那是圣智上的事情，不是言说分别上的事情。

**言说所入是第一义，非言说是第一义。**

不是说他所表达的言语是第一义，言说本身它不是第一义。而“言说所入”，言说指示修学所入的那个境界才是第一义。

**第一义者，圣智自觉所得，非言说妄想觉境界。是故言说妄想，不显示第一义。**

只有圣智才能够得到第一义谛，得到究竟真理。那不是言语分别所能够觉知的境界。“是故言说妄想，不显示第一义。”

**言说者，生灭动摇展转因缘起。若展转因缘起者，彼不显示第一义。**

就是我们前面讲的头、胸、喉、鼻这些器官等条件展转，互为因缘生起来的言语，这种生理上的语言声音活动它是有生灭的，是变易动摇的，所以不能够显示究竟真理。

**大慧，自他相无性故，言说相不显示第一义。**

语言的自他相都是没有自性的，言说这个现象本身它是没有自性的，所以它不能够来表示第一义谛。

**复次大慧，随入自心现量，故种种相外性非性，言说妄想不显示第一义。是故大慧，当离言说诸妄想相。**

言说妄想的境界只能够得到诸法自他共相。第一义，我们讲是究竟真理，是诸法的实相。诸法的实相是离开能所两边的，是一种自觉的圣智境界。你靠言语来说明诸法实相的境界，这是不可能的。我们禅宗上讲，因指见月，用指头指月亮，言语起的作用只能够是指头的作用，再怎么说也不是月亮，不是第一义谛。“故种种相外性非性”。当然了，后来我们也讲了文字般若，但那个是观照般若，

那已经不是分别上的事情，不是言说妄想。言说妄想只能够得到诸法自相共相，不能得到法的真实实相，不能显示第一义。因为再怎么说，言说文字都是生灭法，动摇无常，展转相生，缘起而生，而第一义是没有自他相的。

“是故大慧，当离言说诸妄想相。”你要真正懂得第一义究竟的真理，就应该离开言说这些分别的执著。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**诸性无自性，亦复无言说；甚深空空义，愚夫不能了。**

**一切性自性，言说法如影；自觉圣智子，实际我所说。**

“诸性无自性，亦复无言说。”诸法无自性，不是言说所能安立的。“甚深空空义，愚夫不能了。”就是讲的第一义谛，甚深空空义是由无分别智才能够显露的，愚夫是不能了解的，不能了知的。

“一切性自性，言说法如影。”言说是生灭法嘛，如梦幻泡影一样的。“自觉圣智子，实际我所说。”自觉圣智的佛子，应该悟到诸法都是假名言说，要证得离妄想无分别的境界，才能够真正离开这些污垢。不然的话，言说妄想就是我们自觉本性的很大的污染。种种言说分别都是污染。

因为污染源都是七识、八识而来的，八识就产生了四种言语妄想。这四种言语妄想都是生灭法。我们离垢啊，就要离开这四种言语的妄想。所以我们要证得圣智第一义的境界．就应该离开生灭法的言说妄想。

特别是我们修禅宗的人，对言语、文字这些东西，都要离开。不立文字嘛，要离开语言文字。因为真实的境界，诸法实相，你要去领会它，不是一般语言文字所能够领会的。你这个语言文字所能表达的都是你思想意识上的分别执著。所以你用语言文字来表达诸

法实相，表达第一义，这是不行的。

我前面已经讲过，我们语言文字有局限性。我举过例子，你说来说去无非是有句、无句、亦句、非句。你用语言文字能够说的都是要么肯定，要么否定，要么矛盾，要么不定。你在四句之外，言语就穷了，言语说不出来了。你在肯定、否定、矛盾、不定。这四种形式之外，你再说一种不是肯定，不是矛盾，不是否定，也不是不定的那种形相出来，你说不出来。语言有局限。用语言用文字它都是我们分别执著种种概念，离不开这些概念。用名词用概念来分别事物，来了解理解事物，这种思维都是第六意识的逻辑思维。这种逻辑思维是有限度的，如果钻到这个里面不出来呀，是不能够了解诸法实相的。所以不立语言文字。

我前面讲因缘法的时候讲了，佛说要离因缘，无因缘，并不是说否定了因缘法，而是为大乘的修行，更进一步看到因缘法无自性。这段讲言说妄想，也是这个意思，就是说言说妄想它是无自性的，是生灭法，但是佛家，就是释迦牟尼佛他并不破这个法的，因为语言文字还是一个法呀，语言文字还是要利用的，特别是悟了以后你再利用语言文字，这时候语言文字可以起大作用了。我们要了解这个意思，不然的话我们就有片面性，你说离语言文字，那我就不说话了，以后经我也不看了，书也不读了，这样我离开这些语言妄想，那你错了，不是这么修的。后来我们禅宗有些人不读经，不讲经，那个带有片面性，没有领会讲言语妄想的真实义。除了佛给我们留下大量经论这些文字以外，比如说，佛家利用声音做佛事多得很，像我们的唱赞，我们的念诵，都是声音做佛事。

而且再进一步讲声音这个法，你要是再进一步深入的话，它本身也是第一义。我举个例子来说，像密宗讲“阿字本不生”。我讲了万事万物是哪里来的，没有个来的，没有第一因。没有第一因，它就不生，时间它没有始终，空间没有边际。就是说万事万物没个

来源，没个起头它就不生，不生也就不灭。不生不灭就是无生。本不生，本来就没有，本来不生。我们用声音 “阿”来表示这个意思，本来不生无生，阿……阿……我们声音，天籁、地籁、人籁，讲天地人的声音。

就我们人来说，主要是三个声音吧：唵……这是天部的声音，我们头部的声音。天上打雷的雷音是这个声音，我们头部血液循环也是这个声音。吽……这是我们脐部的声音，地部的声音，你看那个地震，就是轰……，发这个声。阿……这是人部的声音，你们试试看，我们开口声带动，不开口声带不动，我现在声带不动闭着，我一开口，“阿”，声带动了，你们试试看，你开口就是阿。我们人一生下来第一个声音，小孩子呱呱坠地，就是阿。小孩子会说的第一句话，“妈妈”，发阿的音，不但中国人这样，外国人也这样子，father，mother，也是阿的音，人部的声音，离不开的。为什么“唵阿吽”三个字成了普贤王如来的根本真言，就是这个道理，声音离不开这三个字。

特别是阿字，一切声音里头都有阿音，你不管说什么话，你不管怎么叫喊，不管你美声唱法也好，通俗唱法也好，什么民族唱法也好，反正你们一讲一唱一念都是阿的音。阿的音就遍布在所有声音当中，就等于本不生、无生这个法义遍于一切法里头，一切法都本不生一样。所以密教就讲什么呢，“阿字本不生”，用阿字表示本不生，阿字无生，无生就是阿字。阿的声音遍于一切音，本不生的法义也遍于一切法当中。你有为法也是本不生，你无为法也是本不生，一切万物都本不生。

我说的意思就是什么呢，声音再进一步它也可以表示法义，但是表示法义的时候它已经不是言说妄想相了。如果我说言说妄想也可以表达第一义，那我不是违背佛的教导了吗，违背《楞伽经》的教导了。我刚才说的不是违背《楞伽经》教导，而是说明你不要遮

遣了一个法，就又把遮遣的东西抓着不放，那又错了。佛讲因缘，又讲没有因缘，他是从无自性来讲的，不是否定因缘法。佛说离言说妄想才能看到诸法实相，但是言说它本身还是个法。这个要说清楚，不然的话又堕入一边，不是常边就是断边了。

## （三）修习位——远离四句

下面讲第三个了，就是修习位，讲远离四句。大乘菩萨，修习位的菩萨，从初地到十地是修习位，讲修习位的菩萨渐次修习的原则。因为这个菩萨还没有到究竟位，没有到真如，在证得如来藏之前，他就离不开四句相对的概念。这里就讲要远离四句。菩萨在地地渐进修行的时候，每一个地上都要注意远离四句。所以：

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，惟愿为说离一异、俱不俱、有无、非有非无、常无常，一切外道所不行，自觉圣智所行。离妄想自相共相，入于第一真实之义。诸地相续渐次，上上增进清净之相，随入如来地相。无开发本愿，譬如众色摩尼境界，无边相行，自心现趣部分之相，一切诸法。我及余菩萨摩诃萨，离如是等妄想自性自共相见，疾得阿跋多罗三藐三菩提，令一切众生，一切安乐，具足充满。**

“离一异、俱不俱、有无非有非无、常无常”，实际上就是离四句。

“离妄想自相共相，入于第一真实之义，诸地相续渐次，上上增进清净之相。”初地、二地，一地接一地相续，修行的次序渐进，

一地比一地高，渐渐增进清净之相，最后“随入如来地相。”最后进入佛的究竟境界。

这是大慧菩萨向佛提问。接佛回答说：

**佛告大慧：善哉善哉！汝能问我如是之义，多所安乐多所饶益哀愍一切诸天世人。佛告大慧：谛听谛听，善思念之，吾当为汝分别解说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。**

佛说你问这个问题问得好！对众生多所安乐、多所饶益，你慈悲呀，当机来问这个问题。

这个是讲登了地的菩萨来进一步修学离垢的时候，就要远离四句。没有登地以前，离垢首先要懂得诸因缘相，然后要离开言语的妄想相。那么登地以后的修学，一地一地都要远离四句。

四句我前面也讲过：有句、无句、亦句、非句，那是一种四句的说法，也是佛说的。这里《楞伽经》所讲的四句跟前面的四句，精神是一致的，只是字面上说法有点不同，还是这四个基本概念：“一异、俱不俱、有无非有非无、常无常。”“一”就是同，“异”就是不同。“俱”就是亦同亦不同。“不俱”，非同非不同。所以这四个概念归起来还是这么四句：同、不同、亦同亦不同、非同非不同，还是这么四个基本概念。远离四句，就是离开这个概念。实际上也就是我们前面讲过的，有句、无句、亦句、非句，还是离开这四句，不过表述的方式不一样了。同还是不同，也同也不不同，非同非不同，跟前面我们表达的，是有还是无，是亦有亦无，还是非有非无，都是一样的。是常还是断，亦常亦断，非常非断，都是来讲四句。无论讲有无也好，讲常断也好，讲一异也好，以此类推，都是讲四句。这里讲的四句是用一异、俱不俱来表达的。

从初地到十地的修行，渐次修行的原则，一定是每登一地都要离四句，离相对的概念。

一和异，这是事物的同异现象；俱和不俱，这是事物的和合、不和合的现象；有和无，是色等有为法和虚空无为法相对的现象；常和无常，就是永恒的现象和生灭的现象。

我们前面讲的言说妄想，言语的分别离不开这四句，总不出这四句之外，前面讲了嘛，要么肯定，要么否定，要么矛盾，要么不定，离不开这四句。只有自觉圣智，无分别智的菩萨，有这种境界的人才能离开这四句，其余的外道都不能行，“一切外道所不行”，这是“自觉圣智所行”，只有到自觉圣智的菩萨，他才能够离开这四句，“离妄想自相共相，入于第一真实之义。”

因为菩萨以无分别智为前导，看到诸法空无自性，所以对这些自相共相他都能够一一遣除。依十地渐次，一地一地的，一步一个脚印，都能够渐次证入第一义空。证入了第一义空，但是佛菩萨，我上午讲了慈悲，他有愿力，所以他不住于空，回过头来他还行愿，还要度众生，就“无开发本愿”。因为本愿力不住于空，证一切差别相都是自心现，妄想都除掉了，证得菩提了，就像摩尼宝珠一样，任运普现无边境界，来利乐众生。就是讲“无边相行，自心现趣部分之相，一切诸法。”底下佛就讲了：

**佛告大慧：不知心量愚痴凡夫，取内外性。依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常。自性习因，计著妄想。**

佛告诉大慧，愚痴凡夫无知，“取内外性”，他就抓着内根的身、外根的器，心外求法嘛。“依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常”，就是依靠这四句话，执著妄想。

“自性习因”，计著妄想，就是因为无明妄想习气种子的缘故起执著妄想。

底下就是释迦牟尼佛用七个比喻来说明外道凡夫的妄计。七个妄想我把它归纳了一下：

**譬如群鹿，为渴所逼，见春时炎，而作水想，迷乱驰趣，不知非水。如是愚夫，无始虚伪妄想所熏习，三毒烧心，乐色境界，见生住灭，取内外性。堕于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常想，妄见摄受。**

比如群鹿，口非常的渴，看到像春天的阳炎，海市蜃楼嘛，它看好像有水，“而作水想”，奔着去了，“不知非水”，不晓得那个地方不是水，是一个幻相。“如是愚夫，无始虚伪妄想所熏习，”愚痴凡夫跟饥渴的鹿一样，“三毒烧心”，贪、瞋、痴，三毒。“乐色境界”，看着外头的色声香味触，花花世界流连忘返，抓住不放。“见生住灭”，看到生住灭的这些现象他就“取内外性”。我们现在有些人抓着外境的缘，跟着感觉走，感觉好得很，实际上就像鹿望着阳炎以为是水那么奔跑，那就堕入“一异、俱不俱、有无非有非无、常无常想，妄见摄受。”抓着这些东西不放，堕入常见断见这些妄见。这个喻叫“群鹿逐炎喻”。用群鹿比喻愚夫三毒烧心，著于六尘境界，分别妄想抓着四句不放，结果令贪瞋痴三毒越来越历害了。这是第一个比喻。

第二个比喻：

**如揵闼婆城，凡愚无智，而起城想。无始习气计著相现，彼非有城非无城。如是外道，无始虚伪习气计著，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见，不能了知自**

**心现量。**

“揵闼婆城”，海市蜃楼嘛。海市蜃楼显的城，他不知道是阳光折射跟大气相交摄的结果，虚的，空的，像我们海边蓬莱烟台这些地方往往有这种现象。“凡愚无智而起城想”，认为那就是真的城市。这都是外道“无始虚伪计著相现”，外道见不到实际的境界，只看到影相，不知道能见所见都是自心现量，因为他抓着四句不放，总是在有无上计较，起颠倒见，这是第二喻，我们叫“揵闼婆城喻”。

第三个比喻：

**譬如有人梦见男女，象马车步，城邑园林，山河浴池，种种庄严。自身入中，觉已忆念。大慧，于意云何？如是士夫，于前所梦忆．念不舍，为黠慧不？大慧白佛言：不也世尊。佛告大慧：如是凡夫，恶见所噬。外道智慧，不知如梦自心现性，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见。**

就是追忆梦境，比如人做梦，梦见男女，有象马车，城邑园林，山河湖泊等，觉已，梦醒来以后，他还在回忆。

“士夫”我前面说了，就是神我外道，认为有一个神我，这叫士夫。“如是士夫”，像这种神我的外道，佛问：他们“于前所梦忆念不舍，为黠慧不？”你说他们是不是好的智慧呀？大慧回答，他当然不是的了。佛就告诉大慧，凡夫被外道的邪见所吞噬了，外道他不知道梦境都是自心显现，是没有自性的。他还是脱离不开四句。这个比喻，我们叫“追忆梦境喻”。

下面讲第四个比喻：

**譬如画像，不高不下，而彼凡愚作高下想。如是未来外道，恶见习气充满，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见，自坏坏他。余离有无无生之论，亦说言无，谤因果见，拔善根本，坏清净因。胜求者，当远离去。作如是说，彼堕自他俱见、有无妄想已，堕建立诽谤。以是恶见，当堕地狱。**

比如一张画像，本身是平面的，没远近高低的差别，只不过线条和颜色的效果，使人感到是立体的，好像真的一样。这些愚痴的人以为画上东西就是立体的，就是真的。同样未来世上的外道认不清事物的本质，"恶见习气充满"。这些外道也是依靠这四句。"自坏坏他"，佛教是自利利他，外道正好相反。佛说"无生"本来离子有无，而外道认为"无生"就是断灭，根本上就是什么都没有。如是诽谤因果，断善根堕落。

"胜求者"，就是求最胜佛法的人，都应该远离外道的所说。因为这种外道的见解很历害，他诽谤因果，说没有因果，这种恶见是要堕地狱的。这叫"画像高下喻"。

再底下，第五个比喻：

**譬如翳目，见有垂发，谓众人言：汝等观此。而是垂发，毕竟非性非无性，见不见故。如是外道，妄见希望，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见，诽谤正法，自陷陷他。**

比方某人眼睛花了，眼睛一花，看前面好像有头发一样，他还跟别人讲，你看这有垂发。实际上没有垂发，所以讲"非性"、"不

见”。但确实有个影子，所以讲“非无性”、“见”。同样外道的宣传，他本来自身就是妄见，他又宣传他的妄见。他也依于四句，“诽谤正法，自陷陷他。”这个比喻叫“翳目见发喻”。这是第五个比喻。

下面第六比喻：

**譬如火轮非轮，愚夫轮想，非有智者。如是外道，恶见希望，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常想，一切性生。**

旋火轮，并不是真的轮，而是速度很快地旋转火把，现出一种火轮的假相。“愚夫轮想，非有智者”，凡夫无智就以为真的有个轮子。这就是凡愚妄计相续如幻的生灭法而起疑惑。第六个比喻叫做“火轮非轮喻”。

还有第七个比喻：

**譬如水泡，似摩尼珠。愚小无智，作摩尼想，计著追逐。而彼水泡，非摩尼，非非摩尼，取不取故。如是外道，恶见妄想习气所熏，于无所有说有生，缘有者言灭。**

比如水泡，你看水泡吹起来的时候，也好像摩尼珠一样的，愚小无智，不懂事的小孩子，把水泡当摩尼珠，执著追逐。“而彼水泡，非摩尼，非非摩尼，取不取故。”水泡不是摩尼，所以智者不取。但也不能说水泡没有珠宝的形象，所以凡愚执取。这就好比外道“于无所有说有生，缘有者言灭。”就是外道妄见，于无所有处计有，于缘生缘灭处而计实有生灭。这个叫做“水泡似珠喻”。

这一大段讲了七个比喻，这七个比喻无非说明凡夫外道离不开四句，依靠四句来生种种妄想邪见。所以我们要清除心识上的垢污，

就要离开四句。离了四句，垢污才能清除了。因为一切垢污，妄想妄见，都是依四句而起的。

这底下又一大段，有些过细的文字，相似的，一看就知道了，我就不详细多说了。

**复次大慧，有三种量、五分论，各建立已，得圣智自觉，离二自性事。而作有性妄想计著。**

佛说有三种量。三种量是法相唯识宗讲因明学的时候讲的。当然因明学也是根据佛说的三量来讲的。三量就是现量、比量、非量。这三种量，我前面讲三类境的时候做过个比方：说黄山非常美丽，我们没有去过，脑海里就想象一个黄山。想象的黄山叫做独影境，是他自己那么想的。这种独影境就可以叫做非量，因为它不是现实的，不是真实的。又比如，他亲自到了黄山，身临真境，确实美丽，这个他亲眼所见的黄山是现境，表示现境的就是现量。回来以后，他回忆黄山，他的回想是有根据的，因为他到过黄山，但毕竟还是想像，已经不在黄山了，所以叫带质境。带质境就是比量。比量是半真半假，是依他起的，现量就是圆成实，非量就是遍计所执吧。所以法相唯识宗立三量。

讲因明学还要讲五分，五分论也叫五分作法。五分就是讲：宗、因、喻、合、结。宗：凡是用思维逻辑讲，你所要讲的时候，首先要有个标题，命题是什么，讲的宗旨就是宗。因：讲了宗以后，命题要有根据，论据就是因。我们现在逻辑学的“三段论”就是讲大前题、小前题，最后结论，是三分。印度的因明学讲五分。喻：引证举例。合：命题的应用，把前几项合起来。结：最后得出结论。宗、因、喻、合、结，所以叫五分论。

“各建立已，得圣智自觉，离二自性事”。就是说依靠三量、

依靠五分，建立以后，他也能够得到自觉圣智。这里要注意了，佛说的“建立”是从修证上讲的，不是就世俗上的知识学问讲三量、五分，不是这么讲的。而是在修证上如果你懂得三量，懂得五分，那也能得到“圣智自觉”，正智的境界。“离二自性”，就是离开了遍计所执性，离开了依他起性，证得圆成实性。

“而作有性妄想计著”。但是有的凡夫对三量五分起妄想分别，按照世俗的理论来建立，还自以为得圣智，他不知道如果抓着依他起性，抓着遍计所执性不放，就是佛法也会变成外道了。

**大慧，心意意识，身心转变，自心现摄所摄，诸妄想断。如来地自觉圣智修行者，不于彼作性非性想。若复修行者，如是境界，性非性摄取相生者，彼即取长养及取我人。**

六七八识嘛，佛子修八识能够转变身心，使自心所现的能执、所执一切妄想都断除掉。“摄所摄”，就是能执所执，要把它遮遣，要能够断。“如来地自觉圣智修行者”，真正证入如来地自觉圣智修行的人，“不于彼作性非性想”，离四句嘛，不起有想无想，不取能作所作，双遣两边。

“若复修行者，如是境界，性非性摄取相生者，”假使修行者，在这种境界里，你还是执取有无、能所，“彼即取长养及取我人”。这种修行人还是有人相、我相、众生相、寿者相，“长养”就是寿者，寿命长的人。

**大慧，若说彼性自性，自共相，一切皆是化佛所说，非法佛说。又诸言说，悉由愚夫希望见生，不为别建立趣自性法，得圣智自觉三昧乐住者，分别显示。**

佛说，大慧，你要知道诸法的性以及自相共相，这都是化身佛说的，不是法身佛说的。“又诸言说”，而且这些言说是化身佛随顺众生的愿望，假设言教说的，不是法身佛为菩萨开示的圣智三昧乐境。前面经文已经讲了，三佛说教的差别，报身佛说什么，化身佛说什么，法身佛怎么说。这里又讲了，就是化身佛所说的都是顺应愚夫们各自的希望、各自的观念，不是为“别建立趣自性法得圣智自觉三昧乐住者”这些菩萨显示的。所以下面释迦牟尼佛又举了五个比喻来说明这个问题。

**譬如水中有树影现，彼非影非非影，非树形非非树形。如是外道，见习所熏，妄想计著，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常想，而不能知自心现量。**

比如水中有树影现，说它是树影又非树影，是树形又非树形。“如是外道，见习所熏”，外道他的种子习气所熏，“妄想计著”，他执著水中的树影不放，他不能离四句，所以他不知道这些东西都是他自心所现的。

前面讲四个法门里的第一个法门，善分别自心现，看到这些自心所现的境界，同时要观空，要看到空性。这是《楞伽经》教我们离垢的四个法门，首先是“善分别自心现”，然后是“观外性非性”，这些都是没有自性的，还有第三个“离生住灭见”，这样才能“得自觉圣智善乐”．这四个法门前面都说过了。这四个法门是法身佛说的。

这第一个比方叫“水中树影喻”。就是说心如水，万法像影子一样，因水而现影子，所以它“非影”，不是影，但是水中毕竟现了影子，故“非非影”。水中现的树你摸不到的，故“非树形”，

但是映出来的又是树的样子，故“非非树形”。这就是说他自心现量，自心所现，本来就没有有，本来就没有无，如果我们抓着四句不放，那就不能明了了，妄想执著就都来了。这是一个比方。

接着第二个比喻：

**譬如明镜，随缘显现一切色像，而无妄想。彼非像非非像，而见像非像。妄想愚夫，而作像想。如是外道恶见，自心像现妄想计著，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见。**

这就是第二个比喻，叫做“明镜现像喻”。心好像镜子一样，随缘显现一切色像，没有分别，缘起则现，离缘则不现，故非像非不像。但是外道恶见，依靠四句，不知道这是他自心相现。所以佛打这个比喻来说明外道依靠四句产生妄想颠倒执著。

第三个比喻：

**譬如风水和合出声，彼非性非非性。如是外道，恶见妄想，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见。**

这个我们说是“风水出声喻”。风水和合出声音。风吹水，和合就出声音。我们听波涛的声音，海潮的声音，就是风水和合。波涛的声音，风水出声音，都是这样，它是缘，和合出声，若离缘，离了水风，声音就没有了，无声可得，所以叫“非性”。和就出声，就是“非非性”。不应该再拿那个四句来计它的有无。外道凡夫离不开四句，还是计著，生出颠倒妄想。这又是一个比喻。

下面第四个比喻：

**譬如大地，无草木处，热焰川流，洪浪云涌。彼非性非非性，贪无贪故。如是愚夫，无始虚伪习气所熏，妄想计著，依生住灭，一异、俱不俱、有无非有非无、常无常。缘自住事门，亦复如彼热焰波浪。**

比如大地，在没有草木的地方，热焰像水流一样，“洪浪云涌”，口渴的人误以为是水，以此比喻贪心的人，受现象的蒙蔽。都是因为无始以来的虚伪习气使然，不能离四句，于自心本寂中，作“热焰波浪”的妄想。智者不贪这些现象，所以“非有”；愚夫贪着，妄见生住灭这些假象，所以“非非有”。

这个我们可以叫“大地阳焰喻”。这个跟前面的一些比喻都差不多，都是依着四句，看到这些现象，计有计无，产生妄想颠倒执著。

第五个比喻：

**譬如有人，咒术机发。以非众生数，毗舍阇鬼，方便合成，动摇云为。凡愚妄想计著往来。如是外道恶见希望，依于一异、俱不俱、有无非有非无、常无常见，戏论计著，不实建立。**

这个我们可以叫做：“木人机关喻”。拿现在的话来说，好像是机器人。机器人，他不以众生数，因为机器人毕竟不是人嘛，不能算在众生里头。但是木头人他机关运转的时候，木头做的机关人，他也动摇，或者啖精气鬼招呼尸体动摇。“云为”就是作为，包括言和行。毗舍阇鬼，这个是讲印度那个时候，有这种食精气的鬼，他也能够使尸体动摇。我们中国的一句话，叫行尸走肉嘛。死人也

好，木头人也好，他都是没有情识，他都是四大因缘法和合而生。你在这方面分别计著有无，建立不实的一些幻法，执著种种作用而生颠倒。为什么这样子呢？还是没有离开四句，依靠这四句建立的假相假法。

最后总的说一句话：

**大慧，是故欲得自觉圣智事，当离生住灭、一异、俱不俱、有无非有非无、常无常等恶见妄想。**

要证得自觉圣智，应该离开四句。远离四句了，我们的心识才能离垢，才能够步步增进，地地登高吧。接着佛综上所述，说了偈语，十一个颂，每个颂讲明一个意思。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**幻梦水树影，垂发热时炎；如是观三有，究竟得解脱。**

第一个颂，这个颂就是讲要明白“三有如幻”，三界如幻，不应该执著。“三有”就是三界。

**譬如鹿渴想，动转迷乱心；鹿想谓为水，而实无水事。**

**如是识种子，动转见境界；愚夫妄想生，如为翳所翳。**

这是第二个颂、第三个颂，这两个颂讲明众生在尘欲的境界中，生种种的贪求。他识动不觉，展转往来，就像人被眼花所障一样，产生种种错觉妄想。

**于无始生死，计著摄受性；如逆楔出楔，舍离贪摄受。**

就是讲应该观察，无始的生死都是因为贪求执著而生过患。应该依靠佛的教导，要出离，就好像“逆楔出楔”。要把楔子取出来就要从相反的方向再打一个楔子进去。佛的说教也是这样子的，有时候以楔出楔。这是第四个颂子，讲舍离贪欲。

**如幻咒机发，浮云梦电光；观是得解脱，永断三相续。**
**于彼无有作，犹如炎虚空；如是知诸法，则为无所知。**

这是第五个颂、第六个颂，是要了知法即非法，要永断三相续。什么叫三相续呢？惑、业、苦。惑就是无明，无明就造业，造了业以后就受苦。在苦当中他不能够解脱的话，他又是更加痴迷，又是惑。这惑、业、苦展转循环，所以叫三相续。我们很多经典都讲过这问题，惑业苦，三相续。

“于彼无所作”，但是造业者和解脱者都是没有作者的，不应该在这方面再起迷妄。这是第五颂、第六颂，讲这个意思。

**言教唯假名，彼亦无有相；于彼起妄想，阴行如垂发。**
**如画垂发幻，梦揵闼婆城，火轮热时炎，无而现众生。**
**常无常一异，俱不俱亦然，无始过相续，愚夫痴妄想。**

这个是七、八、九颂，是讲佛说法的施设都是假名，言说所诠的法也是假相。智者就会了解，但是愚夫每每执著四句而起种种妄想。

**明镜水净眼，摩尼妙宝珠，于中现众色，而实无所有。**

**一切性显现，如画热时炎，种种众色现，如梦无所有。**

这是第十颂、十一颂，说明诸法虽妙相庄严而实无所有，乃至心性种种显现也好像梦中一样，皆不可得，如梦无所有。

佛说的偈语十一个颂，实际上把前面的七个喻、五个喻又重复地说了一遍，归纳了一遍，目的还是说明这种种的现象都是离不开四句，是抓着四句不放造成的。

**复次大慧，如来说法，离如是四句：谓一异、俱不俱、有无非有非无、常无常。离于有无、建立诽谤分别，结集真谛缘起，道灭解脱。如来说法以是为首，非性、非自在、非无因、非微尘、非时、非自性相续，而为说法。**

佛说法都是离开四句的，离开前面讲了的建立、诽谤，离开肯定也离开否定，离开立也离开破，离开这些有无、常断相对的概念。离开以后呢，“结集真谛缘起，道灭解脱”，佛讲的法都是真谛，四谛，苦集灭道嘛。

佛说法就是讲二谛，真谛、俗谛，胜义谛、世俗谛，来开演解脱大道。佛用二谛来说法，不是像外道一样，计著种种妄见。

“如来说法以是为首，非性、非自在、非无因、非微尘、非时、非自性相续”，不是像外道所说的有个超自然的自性，或者说一切都是自在天造的，还有的讲无因生，还有的讲世界是由微尘组成的，还有外道拿时间作为第一因，佛不是像外道那样拿种种所计的妄见来说法。那么佛为什么说法呢？佛说：

**复次大慧，为净烦恼尔炎障故，譬如商主，次第建立百八句无所有，善分别诸乘及诸地相。**

“为净烦恼尔炎障故”，为了净除众生的烦恼障和所知障，“尔炎”就是所知。为了众生除掉二障所以说法。像前面讲的，诸佛过去都说了的，一百零八句的相对概念。佛说一百零八句，都是为了众生除障的，除掉他的烦恼障、所知障。佛说这些法的时候，说一百零八句——一百零八个相对的概念，就是为了使众生离开一百零八个相对的概念。

“譬如商主，次第建立百八句无所有，善分别诸乘及诸地相。”好像商人经商，他应当知道各类顾客的心理，他要宣传做广告，介绍商品的性能、作用等等。当然现在有些商人有些夸大的宣传，有些假冒伪劣。佛当然不是这样。这是打比方，就是真实的商人，要吸引顾客的话，他一定要如实地把商品性质介绍给消费者。佛说法也是的，为了除去众生的烦恼障，他先就众生所理解的相对的概念来说，说了以后，最后目的还是为了消除这些相对概念，而明诸法实相。所以当知这些种种概念，一百零八句实不可得。然后你能够善于分别诸乘诸地行相，最后进入绝对。这就是讲在修习位上菩萨要修习怎么样离垢，远离四句。

总说了四行之后又分别说了这三相，资粮位、加行位、修习位的三相。好，我们今天就讲到这里。

**附录：**

## 《楞伽经》常用名词解释

**性《自性》**：与“相”、“修”相对。指本来具足的性质，事物的实体《即自性》。在《楞伽经》中“性”即指有，存在；亦指法，一切性，即一切法。

**非性**：与性相对，指无。

**性非性**：《楞伽经》中“性非性”即指“有非有”，存在还是不存在。

**外性非性**：外境是没有自性的。

**离性非性**：离有无。

**性自性空**：即自性空。指诸法的自性是空。

**阴界人**：五阴（蕴）、十八界、十二入（处）

**自共相**：指自相与共相。自相即自体个别的体相；共相，即诸法共通之相。

**转依**：转，转舍、转得之义；依，指诸法得成立之所依。转依，即转舍劣法之所依，而证得净法胜净法之所依。

**俱不俱**：俱，同时存在（具体）。不俱，不同时存在（抽象）。俱不俱，是具体的还是不具体的。

**量**：指认识事物的根据、标准。一般讲量有四种：

①现量，即前现前所见，不含比知推度，以知觉进行认识作用，是依前五识或无分别心而来。比如眼识认识色境时，即为现量。

②比量，以既知之事实为基础，比知未知之事实。这是由推理进行的认识作用，不与前五识同时而起，是散心意识而来。比如见

到烟则推知火的存在。

③圣教量，即依靠先圣所传之教说来量知种种义。

④非量，又作似量。即指似是而非的现量和比量。如见尘雾却错以为烟火，是错觉导致的错误认识。

**有无：**有，存在；无，不存在。有，肯定；无，否定。

**计著：**执著。

**分齐：**指界限、差别。又指有所差别的内容、范围、程度，或指具有程度差别之阶位、身分等。

**藏识：**阿赖耶识。

**识藏：**阿赖耶识。

**五法：**相、名、分别（妄想）、正智、如如。前三者为迷法，后二者为悟法。

①相：指有为法各自因缘而生，呈现各种现象的差别貌。

②名：指对现象界所立的假名。

③分别（妄想）：对上述的名、相二法起分别心，产生虚妄之念。

④正智：为契合真如的智慧。

⑤如如：即真如，如实平等的真理。

**心意意识：**心，指第八阿赖耶识；意，即意根，指第七末那识；意识，指第六意识。

**八识：**眼识、耳识、鼻识、舌识、身识（前五识）、意识（第六识）、末那识（第七识）、阿赖耶识（第八识）。

**妄想：**又作分别。与妄念、妄执等语同义。即以虚妄颠倒之心，分别诸法之相。即由心之执著而不能如实知见事物，遂产生谬误之分别。

**分别：**即妄想。

# 三、说四种禅

《楞伽经》正宗分讲三个大问题：说如来藏，离垢修如来藏，证如来藏。说如来藏讲过了，昨天又开始讲离垢证如来藏，首先总说了四种观行法门，接着，别说了三种差别，资粮位、加行位、修习位不同的境界。今天又接着说四种禅。

**复次大慧，有四种禅，云何为四？谓愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅、如来祥。**

讲了这四种禅，下面就分别说明四种禅。

**云何愚夫所行禅？谓声闻、缘觉、外道修行者，观人无我性，自相共相骨锁无常、苦、不净相，计著为首。如是相不异观。前后转进，相不除灭。是名愚夫所行禅。**

问什么是愚夫所行禅，这个愚夫所行禅是哪些人修的呢？“谓声闻、缘觉、外道修行者”，大家注意了，是声闻缘觉，还有外道，他们修习的禅都是愚夫所行禅。你看《楞伽经》把声闻缘觉修的禅都摆在愚夫所行禅里面。声闻缘觉修的愚夫所行禅都是“观人无我性”，观人无我，能破人我执，但不能破法我执。

观“自相共相骨锁无常、苦、不净相，计著为首。”愚夫所行禅由于他的心识都有所执著，所以佛说得很清楚，比如说“骨锁无

常”，实际上就是我们声闻修的白骨观，观“不净相”，白骨观就是修不净观的一种方法。

但是修这些法也可以“前后转进”。小乘也好，外道也好，他们观察一切无非是苦、无常、不净、无我，来分别计著诸法。“自相共相”，到观成的时候，不异相。渐次他也可以修到灭尽定，但是修到灭尽定，他又执著灭尽定。“相不除灭”，最后灭尽定他不除灭。他的心识终究还是有所执著，所以不究竟。

前面讲了四种观行，又分别讲了三位差别。那么要离垢，菩萨在诸地渐渐修行，讲了由资粮位、加行位到修习位，这三位都讲了。怎么样再进一步到究竟位呢？这一定要借禅定来修习。所以下面就说r四种禅定的境界，还说了这四种禅定跟妄执的关系。为什么这样说呢？因为外道他也有禅定，外道的禅定也可以修到灭尽定。但是最后的这一关过不了，灭受想定——最后真正的究竟位，他到不了。他没有真正的金刚喻定，不能把那些微细的烦恼断掉。那么大乘佛门的修行，《楞伽经》讲，是先有“观察义禅”，再进入“攀缘如禅”，然后证“如来禅”，这三种禅叫做正定。

前一种“愚夫所行禅”，就大乘修行来讲是不取的。因为外道或小乘在修习这种禅的时候，他总是有所希求，有所执著，所以他在禅定当中，总是抓着禅定当中所现的一些境界以为这是实在的，一有执著了，要么就堕到常边断边，要么就堕到有边无边。比如修禅定的时候，外道修长生，长生不老，这就是堕到常边了。要么断掉心意识，以为断掉心意识好像就证得涅槃了，这就堕入断边。不是堕入常就是堕入断，他总是抓着这种境界不放啊。或者堕到有边，比如修禅定的时候，什么出阳神、出阴神啊，这些东西都是堕到有边。要么就堕到无边，禅定的时候，昏沉失念，枯禅死坐，这个就是堕入无边。一堕到边了，不论是常边断边，还是有边无边，他都不能离垢。所以，这种禅在大乘观行是不取的。还是应该学大乘的

观行禅法，那就是观察义禅、攀缘如禅，来证如来禅。

**云何观察义禅？谓人无我自相共相。外道自他俱无性已，观法无我彼地相义，渐次增进。是名观察义禅。**

观察义禅，就是明白诸法的自相共相都是没有自性的，是无我的。而且“外道自他俱无性已”，要离开小乘、外道的执著，在定中境界里头随顺入无垢无相义，就是观法无我嘛，他不执著在定中现一个什么境界。定中有什么境界的时候，他都能遮遣排除，观它的空性，晓得它是自心所显现，外性非性嘛。

这个观察义禅就是前面讲过的，菩萨在资粮位和加行位渐次的修习。前面在资粮位里头就讲了因缘相，在加行位里头就讲了言说妄想，观察义禅就在这方面一步一步前进嘛。

**云何攀缘如禅？谓妄想二无我妄想如实处不生妄想，是名攀缘如禅。**

攀缘如禅，就是观察人无我、法无我都不可得，能观的、所观的都排遣，如实地了知人无我、法无我它的自性也是空的，对人无我、法无我也不起妄想分别，这样才能够亲证真如。

像这种攀缘如禅都是通达位、修习位以上菩萨所修习的。观察义禅是资粮位、加行位修的。通达位、修习位就是初地以上，所以攀缘如禅是登地以上的菩萨修的。观察义禅是地前菩萨修的。在如实处都不生妄想不生分别，所以叫攀缘如禅。

**云何如来禅？谓入如来地，行自觉圣智相三种乐住，成**

**办众生不思议事，是名如来禅。**

什么是如来禅？就是证知如来地，到达究竟位，得到佛的自觉圣智，住第一义境界，“行自觉圣智相三种乐住。”怎么叫三种乐住呢？到了这个境界的时候，他可以得三种意生身。我们前面讲了意生身，这三种意生身是什么呢？经文后面专门有一段讲三种意生身，这里就不说了，后头讲三种意生身的时候再详说。

就是到了如来禅，他能够得三种意生身，就发这种不思议的妙用来利乐众生，能够“成办众生不思议事，是名如来禅。”这叫如来禅。如来禅是八地菩萨乃至佛地的禅定修习。

释迦佛说这四种禅：愚夫所行禅是声闻缘觉、外道的禅，观察义禅是地前菩萨修习的禅，攀缘如禅是登地的菩萨修习的禅，如来禅是八地以上菩萨修习的禅。讲了这个次第。这时世尊为说明这个意思而说偈言：

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**
**凡夫所行禅，观察相义禅，攀缘如实禅，如来清净禅。**

这是第一颂，这个颂标明了四种禅。

**譬如日月形，钵头摩深险，如虚空火烬，修行者观察。**
**如是种种相，外道道通禅，亦复堕声闻，及缘觉境界。**

第二颂跟第三颂是举例子，比方说愚夫所行禅，凡夫外道他是有相的禅观，外道修禅的看到神我，好像日头、月亮的形状，“譬如日月形”，或者看到“钵头摩深险”。“钵头摩”是梵语莲花的意思，我们念咒语的时候，常常念“钵头摩”，比如我们六字大明

咒：唵嘛呢叭拉哵吽。叭拉哵就是莲花，就是“钵头摩”。像红莲花在深险当中，在禅定中看到这种境界都是不真实的。

就是禅定当中，有的看到神我，像日月的形状，有的见到莲花在深险的地方，或者“如虚空火烬”，比如小乘观察苦集灭道，好像虚空一样，又比如我们作白骨观的时候好像有火烧骨头，这都是讲外道和小乘在修行境界里的一些行相。

“如是种种相”，这些种种行相，“外道道通禅”，这都是外道他们所修的。“亦复堕声闻，及缘觉境界。”声闻、缘觉也是如此。

**舍离彼一切，则是无所有，一切刹诸佛，以不思议手，一时摩其顶，随顺入如相。**

最后这一个颂是讲大乘的三种禅观。“舍离彼一切”，是讲观察义禅舍离了种种的自相共相的执著，如实地观察正念真如，“则是无所有”，这是讲攀缘如禅。然后进入如来的境界，那个时候就是“一切刹诸佛”都放大光明而手摩其顶。“以不思议手，一时摩其顶，随顺入如相”，就是成就一些不可思议的事，广度十方世界众生，这是如来禅的境界。偈子说了这四种禅。

经文就随文解义地这么说了，但是我们要进一步知道它的法义，我就再说一下。

释迦佛在这个地方讲的是大乘的观行法门，而且是讲的离垢来修如来藏，来证如来藏，所以首先对这些外道、小乘所修的禅法加以批评，对这些执著要把它去掉。而且要直接修大乘菩萨的禅，修如来禅。

我们要知道这么几点，佛法的修行，一切佛法的修持，都是要在定中修、定中证，离不开禅定。我们说佛教是什么，佛法是什么？就是三学嘛，戒学、定学、慧学，由戒生定，由定生慧。你不能离

开定，没有定你就没有慧。无论是根本智也好，后得智也好，都是在定中证得的，而不在其他。虽然法相唯识宗讲有闻所成慧，但是闻所成慧只是一方面啊，他最后还是修所成慧嘛。所以都还是要讲定的，法相唯识宗他还讲五重唯识观嘛，还是讲一些菩萨戒、瑜伽行，这些修行都在定中修，没有修定，你说我有什么证什么得呀，那都是空话，无有是处。不修定你怎么离四句离垢啊，所以一定要修禅定，这是我讲的第一点。

那么修禅定在《楞伽经》讲的是这种大乘的观行法门，讲的如来禅。佛讲如来禅的时候，对外道、对小乘的禅定，说他们是愚夫所行禅。在这里我们要深刻领会佛说的法义。佛在经里说了，声闻小乘修的是观空、无常，以及白骨观不净观。佛说的意思是什么呢，就是声闻乘修的这些观行，从道理上讲他是不了义的，从修持上讲他是不究竟的。所以我们在这个问题上应该怎么看呢，是不是我们就把小乘修持的这些观法看得一文不值呢？不是的，不可这样子执著，如果那样就没有领会佛的慈悲了。因为小乘修不净观，他证的果是阿罗汉果。修阿罗汉果他一定要修四念处，一定要修四禅八定。而且他一定要解决两个问题，就是前面讲的，一个是饮食问题，一个是男女问题。修行人不解决男女问题，他没有基础，要解决这个问题，在出家人这个方面来讲，他就要修不净观这个法门。

不净观有很多种修法，白骨观只是不净观的一种，而非全部。白骨观在修法上，就观想自己从脚的大拇指起，满身溃烂，人死亡后全身腐烂，或者不是死亡的时候，全身也不干净，脓血等等污浊的东西附着于身体，然后观空，慢慢就是一付骨头架子，作白骨观。这个就把他的情欲、贪念逐渐给断了。不然的话，男女问题作为人来说这是生理本能，是一种冲动，人到了青春发育成熟以后都难免的，这个一定要断。所以一定要修不净观。

当然就是小乘修不净观来说，他也不能执著，因为不净观也不是彻底的，修了不净观还要回过头来要修净观，这才完整。这个我们讲四禅八定的时候就明白了，不然的话，你看到的都是白骨头架子，那怎么行呢。释迦佛不是白骨头架子，释迦佛是三十二相、八十种好，庄严具足的。所以修不净观以后，要回来修净观，他才能够成就庄严相。不净观只是一个方面。

虽然小乘的不净观是不了义，不究竟，但是对某些人在某一个阶段来说还是必要的，还是可行的。所以不能把这个排除废掉。释迦牟尼之所以那么说，是就高层次而言，你修菩萨观行的时候，对不净观那些东西不要执著，不要抓住不放，这么来说的。

所以我们讲，我们出家人对我们身体究竟怎么看。我们常常讲，身体是臭皮囊，一文钱不值，因为它都是五蕴、十二入、十八界的结合体，从这个意义上看，不错，是的。但是把自己身体当作臭皮囊，这只是在修行的某一个阶段，比如解决男女这个问题的时候，我修白骨观，作不净观，看做臭皮囊，这是可以的。但这是不是了（脱）了呢？并没有了（脱）啊。你修到了，你知道你能够断爱欲了，知道断爱欲不是一句空话，不是你脑筋想一想就行了，不是你想断爱欲就断了啊，它是有实证的。然后你还要进一步做净观．就是我们这个身体，实际上是无价宝，它能够做很多功德，真正的要能够三十二相八十种好的，能够利乐一切有情的，不是拿一个臭皮囊就去了了。所以是分阶段的，你要这样看。把自己身体看作臭皮囊，他作为这一个阶段修行来说是可以的，不能诽谤他，但是他也绝不能执著，以为这就是究竟了，以为不要这个臭皮囊，就是我修行了。那就太简单了，那你度众生怎么度啊，你连臭皮囊都没有你怎么度众生啊，所以要懂得这个意思。

读《楞伽经》这些地方，佛说愚夫所行禅，要晓得佛的慈悲，是就次第来说的。你不要执著，不然的话，读了经以后，好了，我

也不修白骨观了，我也不修不净观了，我也不把自己身体看作臭皮囊了。你在这个阶段的时候修这个行，那还应该的。等你能够达到这个境界了，超过了，那当然舍弃它，不执著。这是我强调的第二点。

第三点，我再说一下。因为禅定的问题，无论从理论上来讲或者从修持上来讲，都是一个很复杂的问题。但是我要说，佛经上讲禅定的时候，都是讲修持的，不是单纯空头讲理论的，他是讲事上起修的，这个要明确。所以我们太虚法师曾经对禅的问题写过一些文章，特别是他有句名言："中国佛教的特质在禅"。这句话，反反复复我学了很久。后来，我个人体会，不是贬低太虚法师，但我觉得这句话还不够完整，应该完整地讲："中国佛教的特质在禅与教"。不能把教分开。固然禅是中国佛教的特质，但教也是中国佛教的特质。两个方面来说，我觉得比较完整。当然，禅跟教比较起来，禅又突出一点，可以这么说。

## 禅定的修持

过去对禅也有种种分类。太虚法师讲，在如来禅之后，中国佛教特质在禅，这个禅是指达摩来中国以后的祖师禅。对这些应该怎么看，因为讲禅很多，在《楞伽经》讲的是这四种禅，而且特别标出来如来禅。禅有种种分类，比如天台宗有天台宗对禅的分类，太虚法师有太虚法师的见解。

究竟对这个问题怎么看，我个人认为是这样的：首先修行的本体是我们修行的人，这个人在没有觉悟之前，我们说是贪瞋痴之一具嘛，是贪瞋痴无始以来的无明业的一个集合体。这个集合体，也确实是一个臭皮囊，但是他要修、要证，要把贪瞋痴通过戒定慧来证得如来藏，来证得他自己的本来面目。他修证的时候，还是用他

的贪瞋痴这一具修这一具。无非一个是我们的肉体，一个是我们的精神，一个就是我们的呼吸。你看我们入主要是这三个方面吧，一个身体，一个精神，一个呼吸。身体是色法，呼吸是息法，精神是心法。色、息、心。所以我们人能够修的呢，就是拿我们的色、息、心去修。色、息、心也叫精、气、神，也叫食、息、眠。一个人要吃饭，靠色法长养身体。要呼吸，人活一口气嘛。要睡眠，养神嘛，你睡眠才能够有精神。我们人睡眠的时间占一半，活一百年睡五十年，你不睡怎么行呢。有的人修“不倒单”，不睡，那是另外一个情况，如果按《楞伽经》上说，那是愚夫所行的。当然不要诽谤啊，在那个阶段你要修“不倒单”，那还是应该修的。

食属于精，息属于气，睡眠养神属于神，精、气、神。道家讲炼精化气，炼气化神，炼神还虚。我们中国儒释道三家，儒家就讲食、气、眠，道家就讲精、气、神，我们佛家就讲色、息、心。藏传密教进一步讲，色是脉，息是气，心呢就是明点，脉、气、明点。实际都是说法不同、层次不同、境界不同而已，本质上其实都是一个东西，讲饮食，讲呼吸，讲睡眠，世间法离不开。

我们能够修的是什么东西呢？就是我们这个身体，就是色息心。那你所修的是什么东西呢？还是你这个身体，还是色息心，对不对？所以我们能修的是色息心，所修也还是色息心，不是说我修个什么东西，修到别处去了，还是修的你的身体，离不开你的呼吸、饮食和你的意识活动，能修所修都是色息心。所以我说禅定就是以色息心来修色息心。

能修的色息心就是我们的八识，怎么修啊？就是拿你的眼耳鼻舌身意嘛，再进一步你的末那识，这是七识，再就是第八种子识，你七识根源在阿赖耶识嘛。你现在能修的色息心是八识，你所修的色息心是什么呢？就是要认清你的本来面目——如来藏。不知我说清楚了没有。你要证得如来藏，如来藏的清净的心识状态跟我们现

在能修的这个，那就不是一回事了，境界就不同了。我这是打个比方来简单说明这个问题。因为讲了四种禅，为了更好地明白四种禅，我说一下这个意思。

我们要看到，色息心这三个东西是分不开的。你说只要身体，不要呼吸，不要精神，行吗？不行。你说我只讲呼吸．不讲身体跟精神，行吗？也不行。你说我光讲精神，不要身体，不要呼吸，行不行？还是不行。它们是联系在一起的。所以你修色的时候，它牵连到息跟心。你修息的时候，它也牵连到心跟色。你修心的时候，它也牵连到色跟息。所以是联系着的，看做是一个整体，互相分不开的。但是在修行的步骤上，在修行的方法上，他还有所侧重。三个方面你重点摆在哪一个方面，这个还是可以的。

这样修持的时候，因为对色息心重点不同、方法不同、次第不同，就产生了三种禅。着重修色法的，我们叫秘密禅；着重从心法上修的，我们叫做祖师禅；着重在息法上修的，我们叫如来禅。重点不同。所以祖师禅是即心成佛，讲明心见性嘛，见性成佛。秘密禅即身成佛。而如来禅即身即心，离妄证真，就是离开污染证得的如来藏，这个是如来禅。这是我对禅的看法，供大家参考。

达摩祖师当年来传禅，我们都知道的，达摩的禅后来我们都认为是禅宗的禅，都叫祖师禅。但我个人体会，达摩祖师来传的时候，他这三种禅都有。当然，后来学人学的重点不同，修持的重点不同，这才有南宗北宗之分，才有渐顿之分，我这么说。我前面不是说过吗，达摩祖师讲“二入四行”嘛。二入：一个理入，一个行入。行人，我认为就是如来禅。理入，就包括了祖师禅和秘密禅。达摩作壁观就包括了如来禅和祖师禅。这是我个人体会，经论说法上没有的，体会得对不对，也可能我领会错了。如果领会错了，这就是我的罪过了，我承当。如果说还能够有参考价值，那我就希望能够研究吧。

那么从行入，这方面他就是渐的；从理入这方面，他就有顿的。后来有南宗、北宗之分，也正是因为达摩他本来传的时候，他就有二入，所以就必然有渐顿。前面讲了，事是渐的，理是顿的，事渐理顿。理入了，他可以顿悟；事入了，他就要渐修。神秀是事入，着重渐修；慧能他理入，着重顿悟。这么来分渐顿。但是我们要体会到达摩祖师是完整地把这个《顿渐》讲了。而且达摩他拿《楞伽经》来印心，在修行次第方面一定按《楞伽经》讲的，要先有观察义禅、攀缘如禅，然后如来禅。已经说得很清楚了嘛。所以讲了这四种禅。

而且，前面还讲了四行：善自心现，观外性无性，离生住灭见，这样才能进入圣智的境界。开始讲离垢总说四门就是讲的这四门。

这里我还提醒一点，我们讲如来禅，重点在息法上，祖师禅呢，着重在心法上，即心而悟。我觉得慧能南宗的禅是祖师禅，北宗神秀的禅偏重于如来禅，是《楞伽经》讲的这种修法，着重在息道上修。

息道很要紧，在佛教里头我们修禅定，禅定一定是要修息道。息道不是气功。气功，你再怎么样，无论什么气功，他都是在一呼一吸上修。我们讲息道，是在呼吸的转折上，吸转为呼，呼转为吸，在这个中间修。这是很重要的。

我们就拿呼吸来说，你一呼一吸，你人身就是“寿暖识三，是谓命根”。命根上一个寿，一个识，一个暖，在命根上修。寿就是你的生命，暖就是你身上的温度，就是指你的身体，识就是你的心。寿就是讲你的呼吸，你有这口气，你就生成，你没有这口气就没有寿了。所以寿暖识也可以看成色息心。

你自己看你这口气，一出一入，你呼吸的这个息，就是一个法。你这个法，你不要说别的了，就在你自己本来具有的能够生活的这口气上，你怎么起修，怎么能够晓得自心所现、外性非性，怎么样

能够离生灭见，四行嘛。你看，这个息一出一进，一转一折，转折的时候，你看这息，看到息的自相是你的自心所显现。你看自心所显现的同时啊，你还要看到外性非性，看到息没有自性。注意要同时，不是先看到呼吸的这个相，再看到它无自性，要同时观，观息无自性，是空的。

所以佛教讲观空性要数息，这是最好的办法。他就不是像道家或其他外道的方法，让你看肚脐底下三寸的地方，还有什么哪一个地方，系于一个地方。当然这作为一个方法来说，各有各的作用，但是毛病很多。而佛家是观空，观空最好是数息观空。你看呼吸它是没有自性的，你观呼吸怎么生怎么灭，在呼吸上离生灭见，呼吸它没有生，它没有灭，这个要进一步了。

我前面讲了，你去杂念、去妄心，如果你想一个方法来除掉妄心，去掉杂念，往往是妄上加妄，最主要的还是把你的念头跟你的呼吸能够相依，互相依托。念依于息，使念头依于呼吸，息能够跟念头相融，也就是安般守意。否则不联系着呢，就是安般不守意。

我们前面说了的，最早的讲修禅定的经，也就是讲如来禅方法的经典叫《安般守意经》。《安般守意经》有南传的，有汉传的。南传的简单一点，汉传的呢，唉，跟《楞伽经》一样，文字很古奥，不大容易懂。因为汉传的《安般守意经》曾经有人注解过，注解得非常好，也是实证的境界，但注解跟经文又混在一起，分不开了，不晓得哪是经文，哪是注解，所以《安般守意经》更加难读。但是这部经是值得很好学习、很好研究的，它是一部教我们实际修持息法的一部经典。

安那般那要熊够守意，息念要能相融。我前面也讲了，支配我们思想念头的是思维神经中枢，支配我们呼吸的是呼吸神经中枢，这两个神经中枢往往打架，两个司令部不统一。一旦统一起来了，成为一个司令部了，那么心息一体了，这时候不但杂念少了，而且

从这个地方才能够入定。不然的话都不是定，都是散心，不是定心。心息相依以后，才能入定，心息不相依都是散心。这个心息相依了，两个司令部统一起来了，就是我们大脑皮层最好的休息状态。按照苏联巴甫洛夫学说的大脑皮层来讲，这时大脑皮层既不是兴奋的状态，也不是压抑的状态，而是真正阴平阳秘的平衡状态，我们生理上大脑皮层如果是这么一种状态，那么我们人身的生理机能，就自然把身体内部的各种积极因素都调动起来了。我们现在医学上讲的，各种激素，各种内分泌，各种荷尔蒙，这些东西就积极活动起来了，自动调节的，你身体哪一个部分少了，它就补充进去，哪个地方多了，它就调动出来，所以身体上的障碍就小。

所以息法，如来禅都有实际的修法，都不是空谈的，《安般守意经》就告诉你修法。在藏传佛教，他把讲原理的叫做经，把具体的修法叫做术。在密教讲原理的都是经，讲具体修法都是仪轨。术就是仪轨，就是方法。讲经，经文就等于我们正式的课文；术，讲具体方法就好像实习的讲义，大致上这么比方吧。

你们看这个息字，我们中国的文字也是很巧妙。我们汉字的小篆大篆，讲这个呼吸的息字，上面是自己的自字，在篆文里头是这么一个形象，就是大脑，有左脑、有右脑，还有脑下垂体，等于一个脑。篆文的心是这样写的。脑跟心结合起来就是你的自心，息是自心嘛，所以你自己的心在哪里呀？在息上。这是说文解字吧。要在息上修，所以密教教人“如实知自心”嘛。

从这个息上你观空，在息上你知道你自己无自性。只有在息上观空，最方便、最简捷，就在你这个鼻子底下嘛。所以修息道的方法有个口诀，叫“视鼻端白”。“视”是看，“白”就是你出来进去一呼一吸的息，吸转为呼，呼又转为吸。什么叫“白”呢，你看冬天的时候，口里呼出来的气像个白的雾气一样，白就是你这个息。看你鼻端，就是看你鼻孔底下的这股气，这股息，叫视鼻端白。这

就告诉你怎么样把你的念头跟你的呼吸结合起来。这个视是内视，眼睛半睁半闭。内视是念头照顾着鼻端，不是要你拿眼睛看着你这个气，那样就变成近视眼了，不是那个。你内视鼻端气的出入，从这个里头，你慢慢修。这个内视就是你的意，你这个白，慢慢它就是身，这就是意生身。《楞伽经》讲了很多意生身，下面还要讲三种意生身，意生身哪里来的？修证来的呀。怎么修证来的？如来禅里头来的。

因为说四种禅，我说了一点供参考的修学意见。我觉得这样比较能够帮助我们了解经上所讲的四种禅的法义，而且接着下面好多东西也可以懂。下面其实讲的是秘密禅。就是在这一点本身实际上也已经讲到秘密禅了。你看偈子是这么讲的嘛："舍离彼一切，则是无所有。"这个无所有就是空性的境界，这就是如来禅的境界，也是祖师禅的境界。但是下面讲："一切刹诸佛，以不思议手，一时摩其顶。"这就是秘密禅了。一切佛国的佛，以不思议的手给他灌顶，这就是秘密禅了。所以我说这三种禅分不开。达摩讲《楞伽经》的时候，他拿《楞伽经》来印心，并不光是讲后面所说的祖师禅，他已经把《楞伽经》讲的如来禅和秘密禅也都说了，所以我讲达摩来的时候，他还是把色息心三方面的修持都传了，理入事入，渐法顿法。不过问题是什么呢？达摩的具体方法怎么样，他没有具体的仪轨传下来，就是敦煌发现的《二入四行论》，当然了，还有世俗上传的《达摩易筋经》，还有什么传经，有人怀疑是假的，伪造的。不过从修行的观点来看，还不能这么说。

我想我们从《楞伽经》上慢慢探索，特别是我们出家的大德们，能够在修证上、体验上把它慢慢证悟出来，是可以有一套达摩的方法的。当然了顿悟这方面多了，五宗七派，好多都是讲方法，默照、看话头，都是方法。

昨天讲了四种禅。为了说明四种禅，还有后面经文讲的两种神力加持，因此我就修证来说呢，把色息心这三个方面的禅都讲了。为了说明息道，我就讲了呼吸要在安那般那入息出息之间1；功夫。我就讲了视鼻端白，当然因为不是专门讲这个，可能有的地方没有讲到。

鼻端就是鼻头，视鼻端白是不是看着鼻孔前面的白颜色啊？那样就错误地理解了。当然，那个白是有那个现象，冬天到外面，我们身体内气温高，呼出来的热气碰到冷气的时候，就显了白颜色。所以冬天都可以看得到自己的呼吸，但视鼻端白不是看那个白颜色。为什么我现在又讲到息道这个问题上来了呢，这跟《楞伽经》很有关系。

从敦煌出土的文献，近年以来发现的一些资料，说明这个问题。有些资料很重要，就是讲我们禅宗的摩诃衍到西藏去的时候，怎么样跟莲华戒辩论，有这么一篇文章。正是因为这篇文章，才使我们知道摩诃衍他传的禅法是《楞伽经》的禅法。这个怎么说呢，摩诃衍是六祖神秀底下的第四代。六祖是两个嘛，一个慧能，一个神秀。摩诃衍在写给当时的西藏王的书信里，他讲他的传承。他书里讲这么一句话："我依止和尚"，就是我依靠我的师父。和尚有六个，法号分别叫做降魔、叫做小福、叫做张和尚、叫做准西、叫做大福、叫做六和尚，他师父有六个。现在初步的考证，他讲的六个师父，其中六和尚就是保唐无住，还有一个讲准西就是惟正。惟正是普寂的门下，都知道普寂是神秀的大弟子，当时宣传神秀的禅法，在朝庭上很得到重视的。因此摩诃衍他依止的是普寂门下的惟正和保唐无住和尚。普寂应该是第七代了，是七祖，跟南宗的怀让、马祖是同辈的。可见摩诃衍他是北宗一系的，是直接从达摩、慧可传下来的。

有一本书叫《历代法宝记》，这部书不是现在才发现的，过去

就有。《历代法宝记》是保唐无住的著作，他在这部书里头有一段话，是讲无相和尚的。无相就是保唐无住《六和尚》的师父嘛。《历代法宝记》上讲，无相在每年的十二月、正月和四众弟子百千万，聚集在很大的道场上，无相就高座说法，他怎么说呢，先引声念佛，大家念佛，阿弥陀佛……阿弥陀佛，一口气念完，这一口气念完了以后，无相就讲："无忆、无念、无妄"。就教人念佛一口气念，念完了讲，无忆、无念、无妄。讲了这三句话，你下面再接着念阿弥陀佛。无相讲，无忆是戒，无念是定，无妄是慧。

这句话就是总持门，就是总的修持的法门，《历代法宝记》记得很清楚，无相和尚亲自说的。接着无相大师又这么说："我此三句，"我这三句话，"无忆，无念，无妄"，是达摩祖师本传的教法。你看，他说这不是冼和尚、唐和尚教我的，这是达摩直接传下来的法。无相这么说，无相是摩诃衍的师祖。

所以我们读《楞伽经》，我一开始就讲了，《楞伽经》讲如来藏，而讲如来藏跟藏传最古老的教派宁玛巴他确实有连带关系。因为宁玛巴讲如来藏，讲大中观。摩诃衍到那里去的时候，对藏传的佛教究竟怎么影响，这个脉络现在只是研究、探讨。但从这里我们看到达摩禅法里头有，至少有这个线索了。你看，念完了一声《佛号》以后，就是无忆、无念、无妄，这是修持的法门啊。先是念，念完了以后就呼吸，再念，这就等于我们的呼吸，入息出息。入息要转为出息的时候中间有一停，那他这个念佛的时候，在两念之间，无忆无念无妄，就有点像我们呼吸中间有一停。他这是念头中间有一停。这个要记着。我们讲念头是等无间缘，念念相续没有停的。所以这个不是讲停，因为是来形容它的。比如说呼吸，呼吸怎么能停呢，呼转为吸，吸转为呼，它是不断的，不过呼跟吸中间相续不断在那里有个回旋。念头也是这样的，虽然等无间缘，但念头中间也有个回旋。可见得无相和尚的法门跟大圆满教人呼吸的这之间，

我认为这有关系。一个是从息上教人，在相续之间看到一个空隙，无相和尚教的是在两个念头之间有个法尔的空隙。这个法门是很高的，我这么认为。

因为数这两个息，出入息，安那般那之间的这个东西，这是印度祖师传的，有口诀的。所以我说达摩来传法的时候，应该是也传了这个。所以达摩的禅法在呼吸道上，在息道上。讲如来禅着重在息道上修嘛，不像后来完全的即心成佛，那样顿悟。当然两个方法达摩都讲了，《楞伽经》也都讲了，讲了渐，讲了顿，顿见、顿证、顿知，都讲了很多顿嘛。

所以为什么我讲这一点呢，好像是讲的东西和《楞伽经》无关，实际上有很大的关系。假使我们有心的同学同参可以从两个方面，如果从学术方面来考证，是很好的一篇大论文；另一方面，更重要的从修证上，我们慢慢体验到达摩传下来的禅法，他的息、念，在修证上应该是怎么一个脉络，理出了一个路数出来，那就是了不起，是功德无量。这是为什么讲这四种禅，经上讲六种禅《加上两种神力》，我又提出这个呢，这确实跟《楞伽经》有关。为了使大家对我原来讲的息道，视鼻端白，有更正确的理解，我再说一下。

修禅，祖师禅也好，秘密禅也好，如来禅也好，无非是色息心嘛。你行也好，坐也好，卧也好，都是禅。但是你一定首先把身体安顿好。当然了我们平常说行如风，坐如钟，站如松，卧如弓吧，但是行住坐卧，特别是坐，应该掌握一个基本的要领，这个在修行上很要紧的。比如现在我们大都是双盘，叫跏趺坐，单盘叫半跏趺坐，这是很重要的。跏趺坐可以说是如来坐，诸佛菩萨都是这样坐的，但也有半跏趺坐的。坐姿式很多，孔雀坐，师子坐，还有游戏坐等，像如意轮观世音菩萨他是胡坐，就是游戏坐，无论怎么坐，无论什么行持，行住坐卧的一个要领就是：推开尾闾，或者叫尾闾排开这点很有重要，可能大家都有这个经验，或者有这个方面的传承。

尾闾就是我们的尾闾骨。支持我们人身体躯架的就是背脊骨。平常说干了不好的事让人戳脊梁骨，遭人骂。背脊骨的下端，最末了的这一头就是尾闾骨。我们人的背脊骨的架子形状有点像英文的S形，下面小，上面大。脑脊，颈脊，背脊。我们胸腔就系于背脊的两旁，背脊骨支持我们人的一生，能站，能坐，能卧。

坐的时候，尾闾骨推开，你看背脊骨的最后一点自然地往外稍微排一下，稍微向后排开一下。自然的不是故意的，你故意的那就不自然了。你自己感觉舒服，舒适为度，那就对了，这很自然的，我们身体自然的结构，这样一排开，胸腔，肺活量是最大的，你坐坐看，可以试验的，这是现量，是事实。你行住坐卧，卧也可以把尾间骨排开。而且尾闾骨排开了，人的重心就掌握住了，不偏不倚。因为我们知道按几何上讲的，重心是垂直线，最短的，这个很要紧，如果坐的时候重心一掌握了，人体受地心引力的影响最小的。我们都知道嘛，现在科学发达都说明了这个问题，凡是在地球上的东西，只要是它的速度，它的体积没有超过地球的，它都要受地球引力的影响。我们人体也是这样的。地心引力对我们人体的影响很有关系呀。

再有尾闾骨一推开，按中医学来讲，有个穴道叫会阴穴，就尾闾下面。按中医说法，人的手，有三个阴脉，三个阳脉，叫手三阴三阳。脚也有三个阳脉，三个阴脉，叫足三阴三阳。所以这叫十二经络。学中医的都知道，三阴三阳，太阳、少阳、阳明，太阴、少阴、厥阴。除了这十二经脉以外，还有奇经八脉。这十二经络管我们身体正常的生活。所以十二经络畅通了，我们人的正常生活就很好，十二经络有毛病，我们正常生活就有毛病了，生病了。中国的医圣张仲景他写了两部著作，都是中医的经典著作，一部叫《伤寒论》，一部叫《金匮要略》。《伤寒论》就拿十二经络为纲，治常见病。《金匮要略》治疑难杂症，比如说治癌、肿瘤、精神病，因

为这些病一般都是出在奇经八脉上。奇经八脉：督脉、任脉、冲脉、带脉，还有阴跷、阳跷、阴维、阳维。就是我们人能正常生活，十二经络之所能够正常运行，跟奇经八脉都有关系。

奇经八脉很重要。督脉就是从会阴穴起来，沿着背脊上来一直到我们上牙齿的这个地方。督脉主管我们人一身之气的。另外也是从会阴穴起的，往前面的一条脉，一直到我们下牙齿的这个地方为止，这叫任脉。任脉就是管我们一身之血的。在督脉任脉之间，也是从会阴穴起往上冲，一条冲脉，冲到心脏胸腔上部，就散了，这叫冲脉。藏传他不是讲任脉、督脉、冲脉，他是讲左边一脉，右边一脉，中间一脉，左脉、右脉、中脉，中脉是最要紧的了。还有一条脉，叫带脉。带脉就是绕我们肚脐子一圈。带脉就是维系我们人身气血的连接，好像纽带把它连接起来。冲脉是从人体竖的方面把气血连接起来了。带脉从横的的方面拦腰一圈，把气血连接起来了。所以冲、督、任、带，这四脉很要紧。特别是冲、任、督脉都是从会阴穴起来的，而恰恰我们尾闾骨就在会阴穴旁边。

督脉到了上牙齿为止，任脉到下牙齿为止。这两个脉不相交，所以要使它们交起来，我们一般做气功都是告诉人家舌抵上腭，舌头抵着上腭，这就把任脉跟督脉连接起来了。舌头一抵就好像搭桥一样。七月十五喜鹊给牛朗织女搭了个桥，以此来比喻。这个桥是在上面搭的叫上鹊桥。但是督脉任脉都是从会阴穴起来的，下面怎么交呢？你推开尾闾了，任脉督脉就交了，所以叫下鹊桥。所以为什么推开尾闾很重要呢，它就使气血在人体循环上能够交融。尾闾推开了，我们气血就比较容易流通。所以我们修禅定，行住坐卧要推开尾闾。

还有一点重要的，也是有的同学问过这问题，我们眼耳鼻舌身意都有根与之相对应，六识对六根嘛，比如眼睛对眼识等等。前五识对应的眼睛、耳朵、鼻子、舌头都在头上，身体也在这里，第六

意识在哪里我们现在也清楚了，我们有神经中枢，有大脑。第八阿赖耶识在哪里呢，它是种子识，它输送种子给眼睛、耳朵，眼睛、耳朵的种子就是阿赖耶识的表现，我们也可以找得到。就是这个末那识第七识在哪里？在我们身体器官的什么地方，说不清楚了，我们身体上没有哪个东西是末那识的。但从密教的传承上来说，有一个说法。因为无量劫来，都是无始的无明支配着我们的身口意，造业嘛。业形成业力，习气种子都是业力在运转。那么人一生下来以后，“啊”的一声，我来了。我来了，就把那个我执，无始以来的习气带来了。他从母亲的脐带一脱离，他先天带来的那个东西，就在我们人的肚脐子后往下一沉，这叫业劫气。就这么一股气，业劫气就盘在我们肚脐子下面，生殖器的上面，就这么一块地方。

业劫气盘到那里，天生的，与生俱来的。一带来这股气呢，它就使我们尾闾骨上面本来的一条脉不通了，这条脉叫中脉，使中脉不通了。我们凡夫一生下来，中脉是不通的，就是因为业劫气把它压着了。所以我们就老是无明哪。这个业劫气就是无始以来我们带来的种子习气，它变成业劫气。这是形象地说，（你不能执著，一执著毛病就又出来了）业劫气像一条蛇一样盘在你这个里头，不是说你真的这里有条蛇，是形容它像蛇一样，睡懒觉盘着不动。你冲不动它，它不是一个智慧气，是业劫气。

业劫气是个什么东西呢？我们知道的，它就是“我的、我的……”不是说气有思维“我的我的”，气熏得你，影响我们的身体也就是“我的我的”，这么形容这个东西。

因此，你要问我末那识在哪里呀？方便的说法，就在业劫气，业劫气就是末那识的表现。所以你要去掉我执，你光是思想上说不要我的，不要分别，那是空的，业劫气去不掉，所以一定要在身体上作功夫，把业劫气去掉，把中脉通起来。那么怎么通呢？劫业气一定要靠自己身体的能量，这股能量像火一样，高温的热量，才能

把业劫气驱除出去。这个高能度的热量就叫拙火。高热的高温的拙火哪里来的？就是我们身上的气，慢慢把它积累，气积累到一定程度的时候，它产生热量，所以修法的人就在我们肚脐上下这个地方好像一个瓶子一样，要把这个气积累起来，这个叫做宝瓶气，修这个宝瓶气。由这个宝瓶气产生了作用就把业劫气给驱除了。业劫气这个蛇被拙火一烧，它呆不住了，它就往上冲，冲得业劫气就散发出来了，散发出去，中脉自然就通了。所以我们把尾闾推开，使我们自己身上的气就够集中，能够为修宝瓶气、修拙火，提供条件。

所以尾闾推开在修行上很重要，我们身体怎么安置，这是个要点，所以“推开尾间”是个口诀，我们反复讲这个东西，不是简简单单一个动作，把尾闾推开，好像我们做健美操或体操的时候，这样的动作，不是的。它是一个很关键的东西。

好，你身体安顿好了，第二步，再来看你的呼吸，安那般那，入息出息。这个入息出息，我讲了你要视鼻端白，观这个鼻头子。白，白不单是指的白颜色，是看你鼻头上吸进的气、出来的气，那个白就是气。视鼻端白就是看你鼻头的气。但是我讲了，气不在呼吸上，它是转折上的气，所以不用“气”字，特别用“白”字，这个“白”字它有光明的意思。看到鼻头这一点，这个气本质上是跟法界联系着的内在光明的气。你现在没有证得你看不到。但是你要看，视鼻端白的这个视是内视，是念头照顾一下，不是睁开眼睛看，我那天说了睁开眼睛看变成近视眼。也不是闭着不看。所以半睁半开，思想意识照顾一下，就内视。实际上内视就是我们止观的观，止观是同时要运用的。

那么然后呼吸的时候数息，我吸进去，数一，呼出来，又吸进去，数二，又呼出来……，一般数到十，再回过头来，数一。这是数入息。不是吸是一呼是二，那就错了，数吸就不数呼，数呼就不

数吸。数出息也是这样子的。呼出来数一，吸进去，呼出来，数二，再吸进去，再呼出来，数三，吸进去……这个一般我们是数入息（数吸）比较好，数出息（数呼）又是一个方法，另有作用了。因为我们人还是进去的气多，出来的气少才好，所以一般都是数吸，不数呼。

照顾一下入息出息。你看呼吸的转折上。你慢慢数了以后，念头跟着息走，息跟着念头，随息，慢慢就可以止息，息到了哪个部分，或者你要它到哪个部分。止息以后你可以观息，然后就是还息，净息。这就是天台的六妙门。不但是显教的天台宗有六妙门，密教也讲六妙门。所以第二句话，推开尾闾以后叫视鼻端白。视鼻端白你修到一程度了以后，你出的气，它的功用功能作用慢慢就会显露出来。

我讲这一口气，这一口气并不简单，按中医的说法，我们人身体的内部至少有七十二种气。你看，心有心气，肝有肝气，睥有脾气，肺有肺气，肾有肾气，血里行的气叫营气，在脉以外的气叫卫气，还有我们天生下来的元气，我们常说不要元气大伤了，那个元气。我们十二经络运转维持正常的生活，是生活力。奇经八脉的运转，是从我们人本来的气，命根气上来的，所以它是生命力的气。一般的气功养生，他只在生活力方面修，强身健体，而我们佛教的禅定都是生命力上修的，他不光是要养生，养生是要的，是副产品，主要的是悟道啊，他要证如来藏啊，是生命力上，是命根气上的。因为气在我们身体上有上行气、下行气、平行气、遍行气，最根本的是命根气，我们叫寿暖识三是谓命根。那个寿就是气，命根气。

我们修到一定境界了，你看你呼的气息，是长还是短，是虚还是实，是冷还是暖。仔细观息的时候，我们讲身上七十二种气嘛，那么你心气是怎么样，你脾气是怎么样，肺气是怎么样，你呼出的时候，你可以看得到。就在离开你鼻头大概一指这么个地方，有功夫你就看到这个气什么颜色。如果这个人的意识太强了，太傲了，

那么一般都是黄色，脾气太大了，你呼出的气很黄，这个情况都有的。你肝火太旺了，呼出来青颜色就比较多。肝气是青的，心气是红的，脾气是黄的，肺气是白的，肾气是黑的。所以你可以看到这个气有虚有实，有长有短。从这个慢慢到一定时候，你就知道你身体究竟到什么程度了，如果气不够了，唉呀，差不多了，要回去了，知道自己寿命的长短，预知时至不是一句空话，在实际功夫上都是可以知道的，高僧大德，有修行，可以预知时至。这是第二句话叫视鼻端白。

那么第三句话叫安那般那。前面讲的第一句话，推开尾闾，第二句话，视鼻端白。第三句话安那般那，就是出息入息，是梵语。数入息和数出息这个目的是心息要相依，安般要守意，这个很要紧。就是呼吸跟你念头要互相连接起来，就是把你思维的神经中枢跟你的呼吸神经中枢统一起来，使你的在大脑皮层处于一个既不是兴奋态又不是压抑态的这种平衡状态。上面说过了，我不多说了。因为讲四种禅就说起三种禅，说三种禅就又不得不讲息。

刚才有两个同学问问题，一个问："你刚才讲的业劫气，它的地方在身体的前面还是后面？"实际上业劫气我们从娘胎里带来，全身的气在没有通过修行把它转化为智慧气之前，我们全身实在说都是业劫气，我们血脉也是业劫脉，不是智慧脉。不过业劫气它集中在肚脐以下的腹部，它不在前，不在后，而在下腹部的腹腔里头。所以你说业劫气它从哪里跑啊，首先是把这个集中的业劫气要驱散，业劫气的驱散一般是上行的，由下而上冲的。当然最后全身业劫气如果要变的话，那就是四面八方了。这是一个问题。

还有一个同学问了："有的说修禅定，使皮肤很柔软很细，还有的说骨头很软，是不是修禅定能够这样子？"我们讲了粗身粗心是我们现在的情况，一般的，没有修定的人都是粗身粗心。所谓粗

身粗心就是说他受了限制，眼耳鼻舌身意受了限制，为什么受限制？因为他是粗四大，地水火风，是粗的。修禅定是什么呢，在禅定过程当中身心就慢慢地变化，身心是联系着的，你说我修禅定只修心不修身，没有这回事，你心变理化，身体也跟着变化。你生理身体有变化，心理也会跟着变化。所以修禅定的时候，把粗的四大变成细的四大，这要有个过程，但是变的过程当中它是有表现的，所以修禅定，特别是修如来禅定，这很明显。

一般来说修禅定的境界，可以分没有入定之前是什么情况，正要入定是什么情况，入了定以后定中是什么情况。对这些，修证过来的人有很细致的讲述，《安般守意经》《三藏禅要》都说了的。还有天台宗的止观，像智者大师写的《禅波罗蜜》这些也都讲了。一般的说，没有完全入定快要入定的时候，这种境界叫未到定。修到这种境界的时候，客观上他必然有个检验，因为是粗的四大变成细的四大，所以身体上就有表现的。比如身体的地大变了，你感觉身体很重了，或者感觉身体很轻了，这是地大变了。如果你修你身体感觉得发烧一样，温度高，或者觉身上很凉，温度低，这是你火大变了。感到身体好痒，或者浮动，这是风大变了。感到身上皮肤好润滑，很柔软，或者皮肤粗糙，摸起来不光滑，有阻碍一样的，这是你身体上水大在变了。

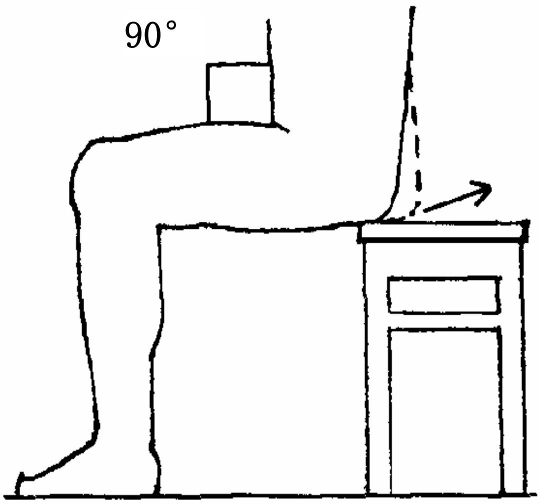
所以粗四大变成细四大，就是我们刚才讲的这八种现象：地大表现两种现象，水大有两种现象，火大有两种现象，风大两种现象，就是轻重、冷热、痒动、滑涩这八种现象，叫八触，发八触。八触是先后而发的，不是一起都发起来的，根据个人不同的身体情况，有的是地大的那两种先发，有的是风大的这两种先发，不一样，因人而异.

好，八触发了以后，那就同时出现十种情况，这个叫十眷属。这个十眷属是同时出现的。这十眷属是空、明、定、智、善心、柔

软、解脱、境界相应。就是感觉身体空，身体轻安，看到前面有光明，还不是那种见性的光，但眼睛感觉明亮了，等等。有十种现象出现叫十眷属。这之后，就入定进入初禅里头去了，所以八触、十眷属是末到定，就是要入定了还没有入定的这种证得。之后从初禅、二禅、三禅、四禅，修行人就由粗身粗心到细身细心，再到微细身微细心。所以同学问修禅定身体皮肤细软一点了，这完全可能的。

前面讲了息道，有些师父就提了一些问题，我想这是因为我没有专门讲息道，说的不完整，为了把这个说清楚，免得在这里头有疑问，想再谈一下，这样就可以比较完整地了解修安那般那的方法。

一个我讲了就是推开尾闾，好多同志不了解，尾闾怎么推开，实际上很简单，尾闾骨在我们背脊骨的最后的那个地方，人没有尾巴就到屁股后头为止，那就是尾闾骨，我说推开尾间骨。坐的时候尾闾骨稍微向后轻一点推开，推开的时候不是故意的那样你就憋气了，很自然的推开尾闾你自己感觉舒服就行了，没有什么秘密的，思想意识要着意一下，使尾闾骨推开，但又不是故意的。你故意就不会舒服了。



**推开尾闾**

第二点，我们说呼转为吸、吸转为呼，中间一个转折，这个有的同学好像还不大理解。实际上也是很自然的，我们吸气进去，一吸完了，中间停一下，他要转为呼啊，吸后必然有一呼，呼后必然有一吸。你不能只吸不呼，或者只呼不吸。呼和吸总有一转嘛，对

不对，转的时候这个停顿，叫真正的息。这个息我们叫做住息。中间一停实际上就是住息。这个住息要很自然的，要慢慢的，你呼吸的时候越细越长越好。你住息刚开始住不了多久，逐步练习，慢慢长一点。注意，是很自然的，不要憋气故意地让它长，那就不对了。是自然地入息、住息、出息。开始可能住息停得短一点，不要紧，慢慢，久而久之，这个住息时间就会长了。住息越长就越好，开始你可能只有几秒钟，能够住到一分钟就了不起了。慢慢，能够住两分钟，三分钟，一般的也就是住得这么五分钟吧。再高的境界，七八分钟。这个叫住息。

要使心依于息，我们就要数息。数息的时候，昨天我说了一下我们数入不数出，数入息的时候，你不数出息。数多少呢，以十为限。你看吸进去了，住，再出来，这是一。不是说入是一，出是二。一，入一住一出，二，入一住一出，三，入一住一出，……数到十了，再回过头来，又是一，二，三，四……再数到十。这样来回数。数到十，十是个圆满数。因为在佛教用数，是有他独特的法门的。你看《华严经》用数都是用十，十是圆满数。数到十为止。

那是不是我们可以继续数，数到十不停，十一，十二，十三，……直数下去呢？你有这个本事那当然了不起了。问题是，我告诉你，数不到三十几或四十几的时候，你就不知道数到哪里去了，不记得你数的是多少了，搞糊涂了，你还得从头来数。你说我坚持数下去，这个，我劝大家不要这样做，确实你一下办不到。你真的从一开始数下去，一直能够数下去了，那就了不得了，那你成就了。为什么呢？你看我们一分钟能够呼吸几次啊，我们一般的常人来说，吸一住一呼，一分钟大概是十五次呼吸，那么一个小时六十分钟是九百次呼吸，一个时辰是两个小时，就是一千八百次呼吸。我们一天二十四个小时，十二个时辰，就是二万一千六百次呼吸。所以我们常人一般就是二万一千六百次呼吸，就是你一天的呼吸。一天是个什

么概念呢？就是地球自己转了一圈。所以你一天二万一千六百次呼吸，就是地球转了一圈。那么你从一数息数到二万一千六就跟地球转的一圈正好相应。什么叫天人相应啊，简单说这就是天人相应。当然天人相应不光是这个方面，但从呼吸这方面来说你就天人相应了。因为你呼吸二万一千六跟地球转一圈将好相合，成r。但是你办不办得到？你办不到。你不要说数到二万一千六，你数到二百一十六都要有相当的定力才行呢。所以说我们修习的方便，还是老老实实的从一数到十，有这个基础了，将来可能从一数到二万一千六。

这是上面我讲息道的时候，说的不够完整的地方，我再补充了一下。

## 四、说佛涅槃

下面讲第四个问题。第三个问题讲的说四种禅，第四个问题，说佛涅槃。说佛涅槃不是说释迦牟尼佛涅槃了，而是说佛的涅槃。因为外道他也讲涅槃，二乘也讲涅槃，但是这里着重说的是佛的涅槃。

### （一）明涅槃真义

佛涅槃，首先要明涅槃的真义，明白涅槃的真实意义。说佛涅槃是从两个方面说的，一个是讲涅槃的真义，一个是讲佛力加持，佛的力量加持，这一段是从这两个方面的意思来讲佛的涅槃。

首先我们讲：明涅槃真义。

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，般涅槃者说何等法谓为涅槃？**

涅槃如果作为一个名词来说就是不生不死，了脱生死的境界。涅槃跟生死是相对的，就等于菩提跟无明相对的一样。这是有联系的。我前面说过嘛，无明是无始，但是有终。如果无明没有终的话，那我们就永远不能觉悟，不能成佛了。所以无明无始，但是有终。涅槃是有始无终。因为生死跟涅槃是一起的，无明跟菩提是一起的，所以两者一接起来了，还是无始无终。

我前面说过了，涅槃作为一个名词来讲是涅槃，他真的涅槃了，叫般涅槃。前面的般是一个动词，后面涅槃是一个名词，般涅槃就是进入涅槃了。

大慧菩萨问怎么样才能叫做涅槃。

**佛告大慧：一切自性习气，藏意识见习转变，名为涅槃。诸佛及我，涅槃自性空事境界。**

这是说佛讲涅槃的真实义的第一个意思，说“一切自性习气”，就是阿赖耶识里头的一切种子，你藏识里头，意根和意识里头，“见习转变”，那些种子转变了，这叫做涅槃。一切自性习气，就包括有漏种子也好，无漏种子也好，有漏种子罩面的名言种子也好，业种子也好，一切种子，包括第八阿赖耶识、第七末那识、第六意识里头的种子习气，都转变了。都怎么转变了呢？清净了，离垢了，没有污染了，就是涅槃了。心识一污染，就生死。本来清净，或者离垢了，没有污染了，这就是涅槃。这讲的是一个意思。

“诸佛及我，涅槃自性空事境界。”诸佛跟我都是这样的境界在涅槃自性空的境界里头。

**复次大慧，涅槃者，圣智自觉境界，离断常妄想性非性。云何非常？谓自相共相妄想断，故非常。云何非断？谓一切圣，去来现在得自觉，故非断。**

释迦牟尼佛又讲了，说涅槃是自觉的圣智境界，“离断常妄想性非性”。就是非断非常，离开了断见、常见这些分别的自性，无所谓有，也无所谓无。

“云何非常？谓自相共相妄想断，故非常。云何非断？谓一切圣，去来现在得自觉，故非断。”没有自相共相的分别，所以叫做非常。过去现在将来的圣贤虽然离开了妄想，而能够亲证第一圣智，叫非断。非常是故非有性，非断是故非无性。所以讲圣智自觉的境界离断常的分别想。这是第二点。

**大慧，涅槃不坏不死。若涅槃死者，复应受生相续。若坏者，应堕有为相。是故涅槃离坏离死。是故修行者之所归依。**

第三点，讲涅槃不坏不死。如果说涅槃是死，那就他还要再来，还要受生，还要相续，习气种子还是流注不断。所以他不是死。

若坏呢，他应该堕有为相。但涅槃不是有为相，所以涅槃离坏离死，是修行者之所归依，是修行者应该求证的。这是讲的第三个。

**复次大慧，涅槃非舍非得，非断非常，非一义，非种种义。是名涅槃。**

第四个，“涅槃非舍非得，非常非断，非一义”，不是讲你证得一个什么意思，“非种种义”，也不是说证得种种义，这个叫涅槃。

佛讲涅槃的真实义有这四种，名相上这么解释说一下，但都是要靠你证得的，你不修是证不得的。我体会释迦佛说涅槃的真义，实际上就是讲了涅槃的四种德性：常、乐、我、净。

第一句话，“一切自性习气，藏意识见习转变”，就是你阿赖耶识的一切有漏、无漏种子都转变了，这不就是净吗，常乐我净的净。

“圣智自觉境界，离断常妄想性非性”，像这样子自觉圣智境界是不是乐啊，前面讲“得自圣智善乐”嘛。这是乐，第二个。

第三个，讲“涅槃不坏不死”，远离坏死，你看这是常。

后面这个“非舍非得，非断非常，非一义，非种种义”，是我。什么东西抓不着？法身的我嘛。

讲了涅槃的真义就是讲涅槃常、乐、我、净，四种德性。也可以说是对涅槃的三种德相，般若、解脱、法身的说明。前一个“净”实际上就是般若，后一个讲的“我”实际上就是法身，“常、乐”就是解脱。所以涅槃真义和别的经书讲的还是一致的，不过在这个地方，他从离垢的这方面来说了涅槃的真义。

佛的涅槃跟二乘、外道修证的涅槃不一样。因为外道二乘他也讲修证，也讲证涅槃，所以佛又讲了 ：

**复次大慧，声闻缘觉涅槃者，觉自相共相，不习近，境界不颠倒见，妄想不生。彼等于彼，作涅槃觉。**

这段就是讲二乘缘觉声闻他们所讲的涅槃。他们讲的涅槃就是

看到一切法自相共相“不习近，境界不颠倒见，妄想不生”，认为就是涅槃了。“不习近”就是远离世间的纷扰。

声闻缘觉二乘的涅槃境界，只是觉悟到自我，离了贪著外界的爱染，舍离了习气，再不生起颠倒的妄想。他以为这就是涅槃了。这是有余涅槃，很有限的，不是佛的涅槃。佛的涅槃叫无余涅槃。因为声闻缘觉他只能够断烦恼障，但不能断所知障；他断了我执，但没有断法执；他了分断生死，但没有了变易生死；所以他还不是无余涅槃，不是佛的涅槃，不是常乐我净的涅槃。

**复次大慧，二种自性相。云何为二？谓言说自性相计著，事自性相计著。言说自性相计著者，从无始言说虚伪习气计著生。事自性相计著者，从不觉自心现分齐生。**

释迦佛说有以下二种执著的自性相。前面是讲声闻缘觉，他们的“涅槃”不是佛的涅槃。这个讲两种自性相，但并不是重复前面讲的言说自性相、事自性相。就是说外道他讲的涅槃实际上就是“言说”和“事”这二种自性相的计著，言说自性相的执著与事自性相的执著。

什么叫言说自性相的执著呢？就是无始以来的言语理论熏习的习气积累而来，因此就产生了虚伪的执著习气。比如我们常常先入为主，固执己见，自以为是，都是这么来的。

什么叫做事自性的执著呢？就是不知道自己分别心所见到的各种外界的差别境界都是妄相，认为这些东西都是事实，都是实在的，不知道那些都是遍计所执，而非真正实有的。

这两种实际上都是外道讲的涅槃的东西。佛为什么说这一段呢？就是讲外道的涅槃、二乘的涅槃，都不是佛说的涅槃。因为佛讲了四种禅定，大慧就想到外道也说涅槃，二乘也说涅槃，您现在

讲禅定，因为禅定最后都是要证得涅槃，所以大慧在佛说了四种禅定以后，问涅槃。释迦牟尼佛就说了佛的涅槃跟声闻二乘、外道讲的涅槃的差别。这是讲涅槃的真实义。

## （二）明佛力加持

下面这一段讲佛力加持。大乘菩萨因为有如来的加持力，入于三昧。诸佛手灌其顶，他受到加持，他就能够不堕声闻地，不停留在声闻缘觉讲的涅槃境界，能够入如来地。这一段明佛力加持，我认为就是讲的秘密禅。我们先看看经上怎么说的。

**复次大慧，如来以二种神力建立，菩萨摩诃萨顶礼诸佛，听受问义。云何二种神力建立？谓三昧正受，为现一切身面言说神力，及手灌顶神力。**

就是如来以两种神力使一切菩萨都能够“顶礼诸佛”，都能够“听受问义”接受佛的教导。就是菩萨受了佛的两种神力的加持，修持证果就快。

“云何二种神力建立？”什么叫做二种神力建立呢？“谓三昧正受”，三昧就是定，三摩地，在定中的正受。菩萨怎么能够接受如来神力的加持呢？是在三昧正受，是在正受的定境当中，佛给他现两种神力：“现一切身面言说神力”，还有一种“手灌顶神力”。

这点要明白，就是说佛力加持菩萨，菩萨是在定中，在三昧正受的时候，这两种神力显现加持。这要弄清楚，是在三昧正受的定境，跟没有入三昧是不一样的。我们常人也是这个情况嘛。我们生活上，我们心识的境界不是定心而是散心。我们心识是散的，是攀缘心，不是攀缘如禅，他是攀外缘，心攀到外缘，随着外缘转。这

是我们常说的受到环境的支配吧。想东想西，想南想北，心是散的。平常活动当中，我们心是在散位；睡觉了，意识有时不活动了，但是心还是个散的，一般都做梦，做梦就进入了梦位，梦位还是散心啊；俗人、凡夫好喝酒，一喝醉了是醉位；还有的颠倒妄想，神经错乱，得精神病，那就进入狂位，发狂发癫哪。散位、梦位、醉位、狂位，这都是散心，不是定心。恐怕有的凡夫一辈子都是散心，他没定过，没有入过定。入了定，到了定位就不同了。一进了定位，他是三昧正受，定里头当然还有种种境界。

一般修定的方法有止有观有舍，梵文叫做：毗摩他，毗摩舍那，优毗舍。就观行的境界来说，跟一般人也不一样。比如做梦，我们有修行境界的人，他晚上睡着了，他有时也要做梦，但是这个梦，因为是在定心上的梦，不是散心上的梦。散心上的梦，就是讲因缘相讲的梦见城，梦见森林啊等等，那个是梦幻的梦。那么在定中定心现的梦境他就不同了，这个叫遍行。我们很多经上讲，在梦中，比如文殊室利菩萨在《药师经》就讲，我在梦中为你说法。还有《地藏经》很多也都讲梦中遍行。遍行的本质跟梦一样，但是作用跟梦是两回事，就等于无明跟菩提一样，本体是一个东西，但是两回事。所以定心进入梦境界，有时候听到佛讲法。当然这个要区别，有时候梦境是一种幻觉，它还是梦境不是遍行。遍行是法界的力量、神力的加持，神力就是法界的力量。佛以二种神力，就是佛以法界的二种力量加持，这种力量能够遍行。不然的话，那都是梦，梦幻泡影的梦，所以经上讲这句话，“谓三昧正受”，他入定了，在定里头“为现一切身面言说神力，及手灌顶神力”，现这两种神力。

**大慧，菩萨摩诃萨初菩萨地住佛神力，所谓入菩萨大乘照明三昧。入是三昧已，十方世界一切诸佛，以神通力，为现一切身面言说。如金刚藏菩萨摩诃萨，及余如是相功德成**

**就菩萨摩诃萨。大慧，是名初菩萨地。**

初地菩萨，只要登了地，“住佛神力”，这就可以受到佛的这两种神力的加持。怎么入三昧正受来受神力加持呢？“所谓入菩萨大乘照明三昧。”就是菩萨首先要修禅定，先入三昧，然后再断分别障、所知障、烦恼障，登地了，那么佛就用两种神力，现一切身面言说的神力及手灌顶的神力来加持他。

前面我们讲过，我们参禅的时候，有时候会“磕着”了，这是禅宗的语言，就是我们俗话说的碰上了。一下子，一刹那，好像证得无分别的境界。怎么说呢，因为证得的东西不好说了。我那天讲了，佛的心识境界，那一刹那见性嘛，身界呀，界没有了，跟法界接触了那么一下。大光明啊，旱地白牛。我上次说了这个。

菩萨到了这个时候，登了地了，他就“入菩萨大乘照明三昧”，大乘照明三昧就是大乘的光明定。这大乘光明定，我前面讲了如来藏它是六道众生的内在光明，光明定就是进入这个境界。当然这还是初步的，但就在这里他登地了。

“入是三昧已”，进到这个大乘光明定，安住在这个定里头，这个时候，“十方世界一切诸佛，以神通力，为现一切身面言说。如金刚藏菩萨摩诃萨，及余如是相功德成就菩萨摩诃萨。”金刚藏菩萨摩诃萨，在密教里讲金刚藏菩萨有胎藏界的，也有金刚界的。一般在佛经里，显教说的金刚藏菩萨，就是讲这个菩萨他的坚固性像金刚藏一样，所以叫金刚藏菩萨。就是入定，这种三昧坚固如金刚，当然这不是讲的金刚喻定，金刚喻定那是到了究竟位的时候才能够证，这里还只是大光明定，但是这个就能够像金刚藏等菩萨一样，有种种的境界吧。这是佛加持使这个菩萨成就。

“大慧，是名初地菩萨。”这个是初菩萨地，登地菩萨进入的初欢喜地。所以登地菩萨他一定要经过这个境界，这个大光明定，

我们禅宗所说的一刹那的见性，内在光明现了一下。

**菩萨摩诃萨，得菩萨三昧正受神力，于百千劫积习善根之所成就，次第诸地对治所治相，通达究竟，至法云地，住大莲华微妙宫殿，坐大莲华宝师子座，同类菩萨摩诃萨眷属围绕，众宝璎珞庄严其身，如黄金瞻卜日月光明，诸最胜子从十方来，就大莲华宫殿座上而灌其顶。譬如自在转轮圣王，及天帝释太子灌顶。是名菩萨手灌顶神力。**

菩萨得三昧正受，受佛神力加持，无量劫以来，他聚积的善根，他修行所得的成就，然后一地一地的修行，次第诸地，对治心识上的污垢、污染。这个是总的来说了。初地对什么，二地对什么，前面也说了，一般，初地能够证得慧境界，到二地三地他才能够智境界嘛，再就是见境界、超二见境界，次第“对治所治相”，最后“通达究竟，至法云地。”法云地是十地。

“住大莲华微妙宫殿”，到了通达究竟的法云地的时候，他就住在大莲华微妙宫殿里，“坐大莲华宝师子座，同类菩萨摩诃萨眷属围绕”，跟他相同的那一类的菩萨摩诃萨，成为他的眷属，围绕他。“众宝璎珞庄严其身”，种种宝物璎珞庄严他的身体。他的身体“如黄金瞻卜，日月光明。”像黄金一样。瞻卜是印度有一种树，叫金婆罗花树，这种树颜色是金色的，非常好看. 像纯金的一样，像日月的光明一样。“诸最胜子从十方来”，最胜子就是佛，从十方来，就在莲花宫殿的宝座上，给他灌顶。

“譬如自在转轮圣王”，好像世间法的转轮圣王一样的，还好比“天帝释太子灌顶”，也好比忉利天这些天为太子灌顶。过去印度国王传位给太子的时候要行灌顶礼，表示太子可以继承王位。这个仪式，后来被佛教接受了，把它改造了，利用了，佛传法给法王

子，也要灌顶，堪为法器嘛，使他继续弘法，续如来家业。

“是名菩萨手灌顶神力。”这叫菩萨手灌顶神力。

**大慧，是名菩萨摩诃萨二种神力。若菩萨摩诃萨住二种神力，面见诸佛如来。若不如是，则不能见。**

菩萨因为这两种神力加持，就能够看到诸佛如来，就能够看到无量数的世界，否则没有这两种神力就不能见。

**复次大慧，菩萨摩诃萨，凡所分别，三昧神足诸法之行，是等一切，悉住如来二种神力。**

“凡所分别”，就是菩萨在定中的这种正智的分别，以及“三昧神足诸法之行”，要到哪里，就到哪里为众生说法。这都是依靠佛的这两种神力加持而得实现的。

**大慧，若菩萨摩诃萨离佛神力能辩说者，一切凡夫亦应能说。所以者何？谓不住神力故。**

菩萨如果离开了佛的神力他能够辨说，那一切凡夫也都能够说。为什么一切凡夫不能够说呢？受不了加持。为什么他受不了加持呢？“谓不住神力故”。他不能入定，他不在定中。菩萨是能够在定中，而且是在三昧正受的大光明定，大乘照明三昧，入的是这个定。

所以佛要加持，他也是有条件的，有缘的。你没有（入定）这个条件，佛要加持你，他加你不持啊。加持嘛，佛进入你的身体给

你东西，这是加，你接受了，这是持。不是不加给你，加而不持，你不持，怎么加持啊。

**大慧，山石树木，及诸乐器，城郭宫殿，以如来入城威神力故，皆自然出音乐之声，何况有心者。聋盲喑哑无量众苦，皆得解脱。如来有如是等无量神力利安众生。**

就是蒙如来神力加持后，一切无情之物，像山石树木，还有些乐器城郭宫殿，因为如来威神的加持的缘故，都自然地发出动听的音声。这些无情之物都能出声响，更何况有情有心者，无论你聋盲也好，喑哑也好，无量的众苦都能得到解脱。“如来有如是等无量神力，利安众生”，为众生做利益。

这一段讲神力加持。佛以两种神力来加持菩萨，使菩萨能够进入如来的境界。前面讲了如来禅，我说这一段就是秘密禅。就是密教所讲的灌顶啊、现身啊，现身的神力，灌顶的神力，这两种神力都是密教的。所以我说《楞伽经》，不说是纯密部的经典吧，至少也是跟密部非常有关系的经典。前面讲第一品“罗婆那王劝请品”，就是讲的密乘的一些境界，还有后面“陀罗尼品”，这中间又讲了这些神力，佛力加持。所以禅呀密呀，实在是很有关系。

我刚才休息的时候，在F面走了一下，看见你们编的《禅宗七经》，我随便翻了一下目录，目录里有《楞伽经》，还有《维摩诘经》。我说净慧法师真的是高明，独具慧眼。《维摩诘经》是密乘的经啊，而且是大乘里头首先讲密教的经，下面有机会我再说。唉呀，没有这个见解的人，很难把《维摩诘经》选到禅宗的经典里头去。《维摩诘经》不光是入不二法门的，还是密乘的法门。按我们现在的资料所知道的，大乘第一个讲密法的是维摩诘菩萨。而且金刚萨埵到人间传密法，第一个接受的也是维摩诘。将来我们有机会讲《维摩

诘经》就会很清楚。《维摩诘经》是讲如来藏的，他有很多问题讲如来藏，跟《楞伽经》讲如来藏是可以互相媲美的，他讲密法的东西也更突出一些。

所以我讲秘密禅，这个定中所现的境界都是真实不虚的，不是假的。比如经上说，住大莲华微妙宫殿，坐大莲华宝师子座，种种宝璎珞庄严其身，像黄金瞻卜，像日月光，诸佛菩萨手摩其顶，像这种种境界怎么说呢？这是真实境界。不然的话这是神话了，不是的。这都是在身上显现出来的，都是在定中这个菩萨身上显现出来的。

你看我们讲宫殿，讲宝座，讲璎珞，这些都是讲的色（身体）。讲莲花，讲日月光明这些方面，不是讲息就是讲心，这些都是色息心在定中所现。所以我说它不是神话而是真实境界。讲这些东西，佛说这些话是表法，表法是抽象的，但又是真实的，这点我们要理会。你像维摩诘菩萨病了，他是真病还是假病？释迦佛派那么多位菩萨来慰问他，就有两种意思，一种是表法，是示现，一种他也是真病，所以这两种意思都有。这里也是的，定中种种三昧现象，一方面表法，一方面是真实的。

所以我说这一段是讲秘密禅，当然他没有讲怎么具体修，只提了一点，就是你首先要能够入三昧正受，能够登地嘛，就是前面讲的那个资粮位、加行位、修习位，要经过那些境界，然后才能够登地，登地后得神力加持。再还要地地增进修学，才能到究竟位。

禅定里修色息心，其中侧重就身体（色）这方面来修的是秘密禅，就息道这方面来修的是如来禅，就心法这方面来修的是祖师禅。

因为秘密禅即身成佛，他都是就身体方面来讲的。身体里头都是以你实际的东西来修的。比如东密讲修心，他讲修什么心啊？就是修的肉团心，就是我们这个实实在在的血液循环的心脏，不是我

们计量分别意识的这个心。分别意识的心，这个心法是祖师禅，要离妄，从这方面讲的心。秘密禅他是修肉团心。底下：

**大慧菩萨复白佛言：世尊，以何因缘，如来应供等正觉，菩萨摩诃萨住三昧正受时，及胜进地灌顶时，加其神力？**

这句话就是讲菩萨因为什么因缘能够受到佛的两种神力的加持。就是菩萨住三昧正受的时候，还在他从初地到十地，地地增进的时候，为什么能够受到佛的现身加持和灌顶的加持，现一切身面言说神力的加持及手灌其顶的加持。问什么因缘。

**佛告大慧：为离魔业烦恼故，及不堕声闻地禅故，为得如来自觉地故，及增进所得法故。是故如来应供等正觉，成以神力建立诸菩萨摩诃萨。若不以神力建立者，则堕外道恶见妄想，及诸声闻，众魔希望，不得阿跋多罗三藐三菩提。以是故，诸佛如来成以神力摄受诸菩萨摩诃萨。**

佛告诉大慧菩萨有四因缘：一个因缘，“为离魔业烦恼故”。为了使得菩萨离魔业烦恼，所以佛来加持。

第二个是“不堕声闻地禅故”。就是使他不在小乘禅的境界里头，免堕二乘的偏证。

第三个因缘，“为得如来自觉地故”。使他得到如来自觉地，就是使他速得自觉圣智，这是三个。

第四个因缘，“增进所得法故”。就是说使菩萨能够增进他所

得的修持。这个可以说显示大乘的功德。

这是四个因缘，使菩萨远离魔业的烦恼，免堕二乘的偏证，速得自觉圣智，显示大乘的功德，这四条。“是故如来应供等正觉”，就是佛，“咸以神力”，因为不是一个佛，是十方三世一切诸佛，都以二种神力，“建立诸菩萨摩诃萨”，加持这些菩萨摩诃萨。

佛接着讲，如果不是以这两种神力建立的，如果不是神力的加持，那就会堕到外道邪见妄想里头去，或者堕到诸声闻里头去，或者众魔所希望，堕到这些魔道里头去了，“不得阿跋多罗三藐三菩提。”“以是故”，因为这个原因，所以佛都是以神力来摄受这些菩萨摩诃萨，加持他修证。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**神力人中尊，大愿悉清净；三摩提灌顶，初地及十地。**

“人中尊”就是讲佛，“神力”就是佛的神力。“大愿悉清净”。佛度众生的大愿是清净的。“三摩提灌顶”，在定中给菩萨灌顶，从初地至十地都是这两种神力的加持。

秘密禅，他是在身体上实际修证，不单纯是法界的体来起作用的问题。因为关于修行我前面讲了，一个是色身透法界，一个是法界透色身。我们“人之大患，为吾有身”，老子说的。我们烦恼就是我们有身体，没有这个身体也没有烦恼。可身体你又丢不掉，死了呢，也拉不倒，所以麻烦来了。那么只有靠修禅定，禅定就使得我们自己本来有的内在光明跟法界的光明能够接触。为什么平常不能接触呢？因为身体障碍了，没有这个身体障碍，光明是相通的，光明是相融的。所以我们通过修证可以通过我们的色身透法界，把我们自己内在的光明给显露出来。也可以通过法界的光明显露我们自己的光明，以法界透色身。关键就是去这个障碍，这个身体色身

的障碍。

这个色身的障碍有两种。一种是心理上的障碍，抓着有个我，老是我我我，这个界限就分明了，分别我以内我以外，他就障碍了。还有一种是实际身体上的障碍，我们有个身体嘛，这是我们的业报嘛。怎么办呢？通过修定把身体内部改变了，不是我们现在的粗身、粗心。他到初地的时候，到大光明定的时候，已经进入微细身微细心了。对这个身体障碍，只要受到法界力量的加持、佛力的加持，他可以突破这界限，逐步显露他自己的本来面目、内在的光明、原始的觉性。所以我讲的宫殿、莲花、声音这些东西都是实相，是在定中的实相，不完全是神话的描绘，这一点要弄清楚。

这里也很容易有另外一个想法，想到神通了。我们讲六通嘛，天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通，最后一个漏尽通，外道他修前五通都容易修，而且他修有时候还蛮高明，但是他始终不能证得漏尽通。佛菩萨他不但是通，而且他还有明。

这个通，一个意思讲神通，这是常常说的。另外一个通的意思呢，是讲六根通，眼、耳、鼻、舌、身、意六根相互能够都起作用，根通，这个通就比前面讲的天眼通、天耳通更难，更重要。菩萨一般讲发通，不是讲他的天眼通、天耳通能看得多远、听得多广，还不是这样子，而是讲六根互通。

当然我们身体有局限。像我们一般的粗身粗心，我们眼睛看的有限，就是在一定的光波段内我们看得见，超过一定的光波段，看太阳光，紫外线你受不了，红外线你又看不到，眼睛就有局限性。听也是，在一定的分贝内我们听得到，超声波又听不到，躁音你受不了，是不是。所以我们的感官都是很局限。假使突破这个局限了，细身、细心了，那么看的视野就广了，听的范围也就广了，那个是神通。但更重要的，我讲六根互通呢，就是眼睛、耳朵、鼻子、身体都互相作用，六根互用，眼睛可以当鼻子用，耳朵可以当眼睛用。

互通互用。所以观世音菩萨，本来声音是听的，该叫闻世音菩萨，但声音可以看得到，他不仅是听得到，而且可以看得到。声音还可以嗅得到，还可以接触得到。这六根互用这才有神力。佛菩萨六根互用了，他能够现一切身面言说的神力，所以要理解这个意义上来讲的通。

这是第二段，明佛的加持。就禅来说这就是秘密禅。

# 五、结说诸义

下面就讲到第五个大问题了，我叫做结说诸义。这是讲离垢讲了四个方面，总说四行，别说三位，远离匹句，然后佛说涅槃，下面就是结说诸义。就是再进一步说一说种种修离垢证如来藏的义理。结说诸义里头又分好多段，下面的这第一段就是明缘起性空，佛慈悲还进一步说缘起性空。

## （一）明缘起性空

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，佛说缘起如是说因缘，不自说道。世尊，外道亦说因缘，谓胜、自在、时、微尘生，如是诸性生。然世尊所谓因缘生诸性言说，有间悉檀，无间悉檀？世尊，外道亦说有无有生。世尊亦说无有生，生已灭。如世尊所说无明缘行乃至老死，此是世尊无因说，非有因说？世尊建立作如是说，此有故彼有，非建立渐生。观外道说胜，非如来也，所以者何？世尊，**

**外道说因不从缘生，而有所生。世尊说观因有事，观事有因。如是因缘杂乱，如是展转无穷。**

这一段大慧菩萨来问佛，提了好几个疑问，问佛您说一切法因缘而起，非自然生的，但是外道也讲因缘，外道他也讲万事万物从哪里来的，万法从哪里生的。但外道他不是说从因缘生，外道讲“胜”，有造物主；讲“自在”，大自在天；讲“时”，因为有时间而生的；讲“微尘”，有四大种而生的。“如是诸性生”，外道讲万事万物是这些原因生的。“世尊所谓因缘生，诸性言说，有间悉擅，无间悉擅？”但是世尊您所说的万法都是因缘而生、无自性这些理论，是有间悉擅还是无间悉擅呢？

“悉擅”是印度语，翻译成中国话来讲就是宗义，讲一个法它的主旨宗旨是什么。悉擅有时候叫施设，也叫成就。一个法门的主要的宗旨叫悉擅。“无间”，因为《论语》上有这么一句话：“于吾言无所不说”。就是孔夫子说颜回，对这个人没有话说了。就是我们常常口头讲的：“没的说了”。就是这个东西很完全、很美满，没说的了，就是无间。如果还有说的，那么你这个事情还不完整呢，就是有间。

“有间悉擅，无间悉檀”，就是您老人家说的因缘法，诸法没有自性，是无间悉檀，还是有间悉擅呢？实际也就是问，您是了义还是不了义呢？

大慧菩萨接着问佛：世尊，外道他也说有无有生，您世尊也说无有生（无生），您说生已灭。比如世尊说十二因缘，十二因缘大家都熟悉的了。十二因缘，一个是流转，一个是还灭嘛。大慧问，您讲的这些无明缘行乃至老死，十二因缘，此是无因说呢？还是有因说呢？

这一段是大慧菩萨提的第一个大疑问。就是释迦牟尼佛您讲因

缘法，讲因果，你有因有果那么就不是你自心所显现的呀，既然不是自心所显现的，那么外道他也讲有胜、有性，有自在，有这些因，他也生一切法。您不是说万法是由心生吗，现在说因果法，都是缘起，那是不是就跟外道说的一样，都是有一个因而生的一切法呢，这不是有点相像吗？所以这么问。

“世尊建立作如是说，此有故彼有，非建立渐生”。外道说作者，从无生有，有能归无；您佛说诸法本来无，是因缘和合而生，生又还灭。您这个跟外道说的也差不多。

外道说第一因，我们说没有第一因。外道说第一因不从缘生，那就是能生万物而不为万物所生。能够生万物而不被万物所生，那个他认为就是第一因，实际上这个因没有的。这个因它能够生万物，而没有那个因能生它。所以外道讲的是常住不灭的真因，渐生万法。而佛说的十二因缘，无明缘行乃至老死，展转相因，此有则彼有，行灭了，无明也就灭了，这就说没有第一因。你展转相因，实际上就是没有第一因。

“观外道说胜，非如来也，所以者何？”外道说有第一因，这不是如来的说法，这是什么缘故。

“世尊，外道说因不从缘生而有所生。世尊说观因有事，观事有因，如是因缘杂乱，如是展转无穷”。十二因缘互为因果，您这样的说法建立，因有事，事有因，因果相生，讲没有第一因，展转无穷，这个好像比外道说的还杂乱了，还差一点似的。大慧菩萨这么来问佛。底下佛就正面答复大慧：

**佛告大慧：我非无因说，及因缘杂乱说。此有故彼有者，摄所摄非性，觉自心现量。大慧，若摄所摄计著，不觉自心现量，外境界性非性。彼有如是过，非我说缘起。我常说言，因缘和合而生诸法，非无因生。**

佛说，我并不是讲没有因，也不是杂乱。“此有故彼有者，摄所摄非性，觉自心现量。”我说的觉悟自心现量，没有能够摄取和所摄取的，能摄所摄都没有自性。

“大慧，若摄所摄计著，不觉自心现量，外境界性非性”。你抓着有个能生的，有个所生的，那就有第一因。能生嘛，造物主能造万法嘛。外道不觉察，抓着能所两边，摄受执著心外的一些境界，他不认识，不觉自心的现量，看不到自心真实的情况。

“外境界性非性”。外在的境界实际上也是无自性的，还是空的。他不明了缘起性空。“彼有如是过”，这就是错误，“非我说缘起”。外道说的东西不是我说的缘起。“我常说言，因缘和合而生诸法，非无因生。”我常常这么讲的，因缘和合而生诸法，不是无因生，我是讲没有第一因，但并不是说就没有因。法没有第一因，但是法还是因缘所生的，又有因。这个跟外道说的就不一样了。外道要么他不说第一因，说没有因，或者说有个因的话，他就认为一因生一切万法，万法都是一因而生。这都是错误的。

**大慧复白佛言：世尊，非言说有性，有一切性耶？世尊，若无性者，言说不生。是故言说有性，有一切性。**

这里大慧还是有些东西没有弄明白，觉得佛讲的这些东西只有言说没有实体，好像有点不合道理。因为你用言语来说话，没言语你的意思表达不出来，怎么说诸法呢。如果这些诸法没有自性的话，那么你这个言说，言语名词概念依何而起呢？就是这个意思。前面释迦佛说过了言说妄想。

“世尊，若无性者，言说不生。是故言说有性，有一切性。”您说一切法没有自性，比如我们讲话，这个言语，您说它无自性，

但是毕竟还是有这个言语，既然有这个言语，您说它没有自性，这怎么说法呢？因为言语它是个客观存在，人都要说话嘛，所以言语也就是一法，既然言语客观存在，您说了它无自性，没有自性，这个怎么说呢？“是故言说有性，有一切性。”所以言说确实有它的自性，因此一切万法，也有它的自性。大慧这样说。

**佛告大慧：无性而作言说，谓兔角龟毛等，世间现言说。大慧，非性非非性，但言说耳。如汝所说，言说有性，有一切性者，汝论则坏。**

佛就讲，世间法也有这个情况，就是事情虽然没有自性，但是它还是客观存在。在言语上来说更是这样子。比如，我们说话的时候讲龟毛兔角，本来龟是没有毛的，兔是没有角的，我们讲龟没有毛，兔没有角，这个叫非性，没有这回事。但是讲非性，并不是名词没有啊，虽无事实，却有它的抽象名词存在，所以又是非非性。我们讲龟毛，龟毛当然没有这个实体，但言词有，“但言说耳”。龟毛兔角没有实体，谁看到过龟的毛啊，谁看到过兔的角啊？没有。但是我们讲龟毛，讲兔角，讲的时候，这个“龟毛、兔角”在言语上它客观存在。这就说明事物没有自性，但它客观存在。世间法都这样子，本不生，因缘而生了。本不生是没有第一因，因缘而生是有缘而生，这个并不矛盾，因此一切法乃至于有言说，“如汝所说，言说有性，有一切性者，汝论则坏”，你认为世间法的言说一定有确实的根据，实际上不是这样子，你这个论不能成立，因为言说本身它也无自性。因为言说是世间假法而立。

下面就讲了，也不是所有的法，都一定要通过言说才能表达的。

**大慧，非一切刹土有言说。言说者是作耳。或有佛刹瞻**

**视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或謦欬，或念刹土，或动摇。大慧，如瞻视及香积世界，普贤如来国土，但以瞻视令诸菩萨得无生法忍，及诸胜三昧。是故非言说有性有一切性。大慧，见此世界蚊蚋虫蚁，是等众生无有言说，而各办事。**

并不是一切佛国刹土都要像我们这样的言说，利用语言这个工具表达意思的。

“言说者是作耳。”言说是我们造作出来的。“或有佛刹瞻视显法”，有些佛土佛国，他不是用言语，而是用眼睛瞻视来表情达意的，来说明法的。“或有作相”，或者有动作的表示，或者眉毛眼睛动一动，或者笑笑，或者欠伸一下，或者咳嗽，或者念刹土，或者动摇，用这些种种的动作，来互相沟通。

“大慧，如瞻视及香积世界，普贤如来国土”，瞻视的世界和香积的世界。香积世界彼此了解的话，就是闻香，闻到香了就知道你是什么意思。瞻视世界，眼睛一看就知道你要说什么做什么，瞻视是普贤王如来的国土。

“普贤如来国土，但以瞻视，令诸菩萨得无生法忍及诸胜三昧。”像普贤菩萨的国土，他就以瞻视令这些菩萨就得到无生法忍和各种胜妙的三昧。

“是故非言说有性，有一切性。”所以不是有言说就成就一切事情的，不是不能离开言说。就比如我们现在的世界，“见此世界蚊蚋虫蚁，是等众生无有言说，而各办事。”蚊子蚂蚁等它不说话嘛，你看蚂蚁走的时候它碰一碰就晓得食物在那里，接着去搬运食物，没说什么照样分工协作，做得很好。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**如虚空兔角，及与槃大子，无而有言说，如是性妄想。**
**因缘和合法，凡愚起妄想，不能如实知，轮回三有宅。**

“槃大子”的意思就是石女怀着孩子，跟龟毛兔角是一样的意思。

就是众生他不知道这些因缘所生法。言说当然也是一法，因缘所生，它也没有自性。你抓着不放了，它也是妄想。都是因为起执著，不知道因缘，抓着万法不放，就轮回三界，没有休息。

这一段法义还是很深的，我明天再讲。

我们讲到了离垢证如来藏的第五个方面，结说诸义。结说诸义第一点，是要明缘起性空，这一段昨天基本上讲完了。我昨天回去又想了一下，这个缘起性空，在我们佛教来讲就好像老声常谈，一讲起来就是缘起性空，当然这说明法义深入人心，而且是人们普遍都知道的。但是要真的落实一下什么叫缘起性空啊，自问，都有糊涂的时候，所以我们讲《楞伽经》在讲这个方面的时候，我想还是把头绪弄清楚一下，比较更正确地把握一下什么叫缘起性空，不然的话很容易囫囵吞枣的，不知其味了。

前面讲了这么一个问题，“非一切刹土有言说者，言说者是作耳。或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或謦欬，或念刹土，或动摇”等等。这个我再稍微补充说一下。

前面我们讲过诸法因缘生，诸法都没有自性。万事万物从哪里来的，它没有一个来源，因为它没有第一因。没有第一因就说它没有自性，没有独立的存在的这种本质。任何事物它都没有独立存在的本质，它都是一些条件的组合，因缘和合而生。因为没有第一因，就不生不灭。没有第一因，它就没有开始，就不生。不生它就不灭。但是你说没有生灭，那么眼前的物质世界，山河大地客观存在是什

么原因呢？是本来有，因缘而生啊，但是它的本质是空的。虽然没有个第一因，但是它还是有功能，还是有作用的，还是有形状的。正是有功能、有作用、有形状，我们说它假有才有根据。正是因为有这么一个根据，龙树菩萨才说：诸缘所生法，我说就是空，亦是为假名。它没有第一因，就是空性；虽然性空，亦是为假名，但是它的功能作用还存在，还是实有的，这个是假名。

这个假名，不要单纯地理解给它一个名字这就叫假名。给它一个名字叫假名，这是很浅的。更深一层什么叫假呢，就是说它没有本质，但是它还是有一个功能作用，这个是假。这个就比较容易理解了。一个假的名字怎么能够发生那么多作用呢，它实际上有作用功能，所以客观存在。比如说言语，我们人的言语是表达思想的，互相交流嘛，言语是个法，这个言语本身它没有第一因的，是无自性的，但是这个言语的功能作用它是有的。这个就是假名。缘起即空，就是一切法无自性，没有第一因。空即缘起，那它虽然没有本质，但有功能作用。

但是言语的功能作用是有限的，经文上讲，不是一切法都是用言语来表达的，或者说没有言语没有文字就不行了，不能这么说，因为我们也可以不用言语来表示思想。所以经上讲，不是一切刹土一切佛国都用言说。

我们禅宗这么大一个法门，是怎么传的呀？这个典故大家都知道，相传释迦牟尼佛在灵山会上拈花示众，默然不语，会中大众不解其意，只有摩诃迦叶破颜微笑，心领神会，佛便说："我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。"所以禅宗正是以心传心，不立文字嘛。

我们不说普贤王国土用视觉来传递思想，也不说香积国用香来表情达意，就拿我们的娑婆世界来说，现实生活也是一样的，可以用言说，也可以不用言说。你看，我没有说话，我手这么一招，他

来了，这是不用言说，他领会我的意思，招之即来。你出去，用手一挥，挥之即去。这是经常用的。各种手语很多，经常有这些情况嘛，还有男女之间暗送秋波，眉目传情，这都是不用语言的。喜怒哀乐形于色嘛。他讲的都是形象思维。我们用言语表达我们的意思叫逻辑思维。有名词有概念，有前提，有判断，有结论，这是逻辑思维。不用言语文字表达我的意思，非逻辑思维，不是逻辑思维，免强说是形象的思维。免强的说，这个名词还不完全恰当。美学上讲形象思维，姑且借用这个名词吧。

逻辑思维是我们的常识，这是一般世俗世间法的，大家都公认的，都承认的，常识就是逻辑思维。非逻辑思维，就是形象思维，一般说是超常识，不是常识上的认识。比如举个例子来说，小孩子一生下，家庭教育、学校教育，就告诉他怎么样认识事物。告诉他，这是白的，那是红的。他也辨别噢，这是白的，那是红的，好，这是常识，社会所一致公认的。但是再进一步问他，什么是白的，他可以说，白墙是白的，纸是白的，或者粉笔是白的，我穿的衣服是白的，可以举出一系列白的东西出来，这就是白。我再进一步问他，这就是白吗？算这位学生还是有水平，学过物理学，什么叫白，说告诉你，你拿三棱镜一分析太阳光它可以分出光波段，什么样的光波段，就是什么样颜色，什么样的波长，就是白色，物理学回答这个就是白色。再进一步问他，白是怎么形成的，当然了深层次的物理学他也可以解释，什么基本粒子的活动等等。但是，就等于问万物哪里来的一样，一直问，问到他答不上来了为止，语言或者说逻辑思维停止了，他想不下去了。他再怎么想，能够回答的都回答出来了，再回答不出了，逻辑思维不下去了，这就说明我们这个意识思维以及表达这个东西的言语都是有限的。

我前面也讲过，你就是用言语来说吧，说来说去，不是有，就是无，要么亦有亦无，非有非无，不是肯定，就是否定，要么就是

矛盾，要么就是不定，就是这个语言局限。所以真正的认识论就不应该停留在逻辑语言上，认识事物不要按常识去认识，你要跳出这个圈子来认识，这样子认识的境界，那就超脱了，就不是被常识限制住了。就是说可以不单纯用语言来表示，不单纯用我们声音来表示，还可以用什么呢，还可以六根通用，眼耳鼻舌身前五识，都可以来表达我们的思维意识，眼睛来表示，耳朵来表示，通用，这样六根一打通，能量就大了。当然我们用六根很浅，就用这么一点点，再用，你用不下去了。禅宗他就用得多了，比如你问他个什么事，他拿一个拂子转一个圆圈，再就是敲你一棒子，再不然理都不理你，回头就跑（众笑），这些是什么意思？他是非逻辑思维。这个是有境界的呀，你假装是假装不了的。你说我装祖师，人家来问，你也敲他一棒，那人家不回头打你一棒子才怪呢，（众笑）所以你装不了的。当然装摸做样装得像，也有些人被糊弄了，对着他顶礼膜拜。假的也有，像这样的社会上的现象，但是毕竟真的就是真的，假的终究是假的，总会被戳穿识破的。

所以我们了解《楞伽经》讲这一段，为什么禅宗不用言语啊，可以说《楞伽经》把这个道理说透了，所以达摩拿《楞伽经》传为禅宗的经典，真是有道理。

下面我们接着讲，这个缘起性空，我刚才说了，要理清头绪，把它弄透还是要下点功夫。为了说明缘起性空的问题，我就展开说一下。

### 1．般若的含义

首先把般若弄清楚，什么叫般若。般若在佛教经典里头占了很大一个部分。佛说法说了四十九年，有二十二年说般若，可见得释迦佛对般若的重视。关于般若说得很多，像《大般若经》六百卷，就是释迦牟尼佛在四个地方，开了十六次大会，说了二十二年，这样结集的经。《大般若经》从初会到十六会，初会分量最重，差不

多占六百卷的一半，为什么初会讲得那么多，讲得那么重呢？就是因为释迦牟尼对初机的人，就是对开始学佛的菩萨们多讲一些，好使他们明白般若，所以就不厌其烦地反复来讲。因此初会有好多很重复的地方，当年玄奘译这个经的时候，看到初会那么多，这么重复，他想删掉一些重复的部分，把它简化一下，结果一开始这么做的时候，当天晚上他就做了一个梦，梦中受到警告：你不能这样做。神力加持啊，正如我们刚讲的佛现一切身面言语神力，以手摩其顶。神力，警告他不能这样做，还是要从头到尾翻译好。所以玄奘没有删节，还是老老实实，如实地从头到尾翻译了。这在历史记载上，《玄奘传》里都有讲了这个事情。可见这是为初心菩萨讲的。所以我们要学般若也要有基础，我之所以讲缘起性空，要把它理顺弄清楚，就不要含糊。

从六百卷《大般若经》，以及佛在其他方面的经典上讲的般若，归纳起来讲般若的含意，可以从几个方面说。

一个是从佛的智慧上来说。般若一般说就是智慧。智慧有凡夫的智慧，有外道的智慧，有缘觉声闻的智慧，有菩萨的智慧，有佛的智慧，我们讲智慧最高的是佛的智慧。从佛的智慧来说，一般分成二谛：根本智，后得智，或者一切智，一切智智。二谛就是世俗谛和胜义谛。也就是我们常说的俗谛、真谛。从佛智上来讲般若一般是从二谛上说的。佛是一切智，还有一切智智。一切智是根本智，一切智智是后得智。根本智是无所得，后得智是无尽得。所以这是从般若一个含义来讲，从智慧来讲，我们讲二谛。

再一个是从般若实相上来讲呢，我们可以说是诸法的空性，缘起性空的那个空性，诸法的空性是般若。这是从实相上来讲，所以我们要知道缘起性空通一切，但是还要看到有二谛的问题。

还有，我讲的从法门上，不二法门嘛，由不二法门上来讲，无分别，没有分别。般若是什么，般若是无分别。这是从法门来说。

那么从佛证的境界来说，般若是无所得。从实相上来说是诸法的空性。从智慧上来说是世俗谛、胜义谛。从法门来说是无分别。可见般若是从很多方面来说来证，但是主要是讲的这四个方面含义：或者是从佛智上说，或者是从实相上说，或者是从法门说，或者是从佛所证的境界上说。当然实证上来讲，你不能说就这四个东西就把般若包括尽了，但我们用名言用假设，用思维来领会的话，就是概括说这么四个。实证的境界那当然不是说得这么简单的事情。

由实相所说的诸法空性，缘起性空，这可以说是见，诸法空性是见。无有，有没有，这是见。

由法门说无分别，这个无分别可说是修。

由佛所证的境界无所得来说，无所得是行，境界是行。

由佛智说二谛来说呢，最后佛他圆满成功，还是智慧嘛，这是果。

见、修、行、果，所以般若有讲见的、有讲修的、有讲行的、有讲果的，这么分。见，是无有。修，是无分别，是平等。行，是无所得，是圆成。果，佛所得的智，证得的智，是法尔的自然的智，是唯一，无以复加，无可说了。

这里我们就要弄清楚，般若我们一般是讲的见地。而我们讲如来藏，如来藏是什么呢？如来藏是果。见和果当然不一样，因为不一样，所以我们就分别说般若和如来藏，我们不可以泛泛地把如来藏思想用般若思想等同起来。如果从事相体系上来说，从见上来说的话，那我们可以这样说：如来藏是深层次的般若。深般若波罗蜜，观自在菩萨行深般若波罗蜜嘛。因为般若是有不同的层次的，像小乘缘觉声闻他也证得般若，他是人空般若。菩萨他能证法空般若。如来藏就是深层次的般若。

为了讲缘起性空，我就说了般若的含义，从几个方面来讲比较

明白。那么缘起性空是从般若的实相上来讲的。我们还看到从般若的法门上讲，是无分别，从佛证得的境界来说般若，是无所得，从佛的智慧来讲般若，还要讲二谛。那么如来藏虽然是果位，但作为思想体系来说，从见地来说，它是更深层次的般若。所以《楞伽经》我们要了解它的缘起性空，要从深层次的，行深般若波罗蜜来掌握它，观照它。因为真正实相般若就是如来藏。

**2．四宗宗义**

我又想了一下，还是要把缘起性空说得更透彻一点，因为我们佛学院要出人材，要出高僧大德，所以还是要系统地讲一讲更好一点。比如关于有无，空不空啊。这样子我就想讲一讲，不单纯是讲缘起性空，而且从这里头可以晓得整个佛法的一些宗义。所以下面我要讲四个宗的宗义。这四个宗把它弄明白了，很多问题就可以弄明白了。

**（1）毗婆沙宗（说一切有部）宗义**

首先我讲一下毗婆沙宗的宗义。因为佛教有个大论典《大毗婆沙论》，这个论很重要的，在印度部派佛教里头都很尊重这部经典。这个毗婆沙部就是说一切有部，说一切都是有的这个部。

印度的小乘佛教，从结集经以后，分成上座部和大众部这两个部之后，又分了很多部，分成十八部，连带原来的上座部和大众部一共变成了二十部。玄奘法师翻的《异部宗轮论》对这二十部的每一个宗部都讲得很清楚。这都是小乘。

但是小乘的这二十个部，他们各有各的说法，各有各的宗义，当然有些是大同小异的，都归结起来，在小乘里说，是两个大宗派：一个就是毗婆沙宗，就是说一切有部；另外一个宗派叫经部，也叫经量部。经部就不是根据《毗婆沙论》，不是根据这些论，而是根据佛所说的经来讲一切法义的，叫经部，经部宗。依据《毗婆沙论》的宗叫毗婆沙宗。所以小乘的部派就可以说主要是两个教派，这两

个大派弄清楚了，其他的教派基本上就清楚了。

毗婆沙宗是说一切有部，这个说一切有部，他对万事万物的看法，对一切法的看法有两条：一条认为外境实有。外面存在的境界，比如我们色声香味触法，这不是外境吗，他讲外境是实实在在有的。实际上说一切有部的宗认为，一切有，外境是实有的，那么内心呢？他认为内心也是实有的，而且这个实有不但现在实有，过去也是实有，未来也是实有，三世都是实有的。这是说一切有部的一条，外境实有。

第二条，这个宗不承认有个什么自证分。自证分我讲四分的时候说了，我下面再说一下。他不承认有自证分。一个外境，一个内心，外境跟内心，内心是能缘的，外境是你内心所缘的，这两个东西究竟是一个什么关系呢？比如我上次说过了，桌椅板凳，这个是客观存在，一般说来跟我的内心没有关系，你有内心也好，你没内心也好，你看它也好，你不看它也好，它都在那里，不是说你看就在，你不看它就不在了。法相唯识就那么说，唯识所变，你不看它就没有，而且你这看（能看）是怎么来的，也是你心里起来的，这是另外的一个说法。我现在讲毗婆沙宗。毗婆沙宗认为这两个东西是独立存在的，外境是客观存在的，内心也是客观存在。因为，并不是没有了桌椅板凳我就没有内心了、有了桌椅板凳我们才有内心，不是的。这是两不相干，都客观存在。

这就有个问题了，这个外境对内心究竟是怎么接上关系的？究竟内境跟外境是什么关系。说一切有部，他怎么讲这两者之间究竟是什么关系呢？他讲，就是在能缘的内心上有所缘的外境的相状显出来了，也就是外境的相状反映到你的内心上出现了一个表象，就这么一个关系。这是说一切有部说的。

安慧论师，印度讲唯识的一个论师叫安慧，他就提出来自证分，一分说嘛，认为相分也好，证自证分也好，归到了最后还是这一分

——自证分。这个自证分是什么呢？他就说，外境跟内心究竟是什么关系呀，外境，比如山河大地，日月星辰，都是你内心的识变的。如果直接说是由识变的，那太直接了当了，安慧不这么说。比如山河大地，你眼睛所看的，耳朵所听的，这些颜色声音，外境显现的东西是什么呢？不是你直接能够看到这个颜色、听到这个声音，而是这个颜色这个声音所映到你的心识上来了以后，你的心识上另外产生一个了别的心识，证明它，证明你看到的听到的就是这个，所以这个东西叫自证分。就是自己证明自己是正确的。自己证明你看到的听到的那个东西是那个东西。所以他（安慧）所讲的那就不是直接了当的了，不是说的听到的看到的就是外境反映到你心里的，就是你识的厂别作用，不是的。外境反映到你内心里来了以后，它是这个心识上的反映，但这个心识上的反映还不能够自己知道自己，还有另外一个识知道你自己所看到的听到的这个识是不错。看到的听到的并不能分别它，要另外一个心识引发起来自己证明你看到的听到的是不错的，这叫自证分。这个自证分主要讲外境跟内心怎么发生关系的。

说一切有部，他就说外境是在你内心上显现的一个影子，是反映在你心上一个相状，一个形象吧，就是有部的说法。安慧的说法呢，就是有个心识自己证明自己的认识，这叫自证分。这个说一切有部就不承认自证分。因为如果是承认了这个自证分了，就是自己有个心识再来认识这个心识，那就说明外境不是实有了。外境是实有的嘛，怎么会变成你自己心里证明这个东西呢。所以既然他主张实有，就不能承认自证分。这个要弄清楚。

说一切有部对于我们前面讲的百法五位，就是色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法，这五法，他认为这个无为法是恒常的，前面四个有为法是不恒常的。无论是恒常还是不恒常，五位不管它有为法无为法，恒常还是不恒常，它们都是实体，都是有个

实体组成的。什么叫实体呢？说一切有部认为，时间分得不能再分叫一刹那；在物上你分得不能再分叫极微。刹那跟极微，一个是时间单位，一个是空间的单位。因为一切法一切事物都是在时间在空间里活动的。不能再分的时间刹那，不能再分的物质单位极微，这个就是实体，这个就是实实在在的实体。有这个实体就可以建立一切法，一切法都是这个实体。那你可能就会问了，要是这样说一切有部不是跟上帝造物那些外道说的差不多了吗。在｝仑点上，说一切有部是这样说的，但是他跟外道还是有不同的。后面我们可以看到。

有部认为由这个实体所成的事物，它是真实的。虽然是真实的存在，但不必以实体的形式存在，并不是以极微、刹那这种实体的形式存在。所以不以实体的形式存在，但是又是存在，这个叫假有。假有跟实体是相对的。那么假有就是世俗谛，实体是胜义谛，我们讲二谛嘛。假有就是世间法的认识，实体是就是出世间法的认识。所以说世俗谛是世间常识的认识，胜义谛是非常识的认识，是更深一层次的认识。

这个我是讲说一切有部的宗义，不承认有自证分，主要的是讲外境实有，而且三世实有。

（2）经部宗宗义

经部宗的宗义是怎么样呢？先讲的有部（说一切有部），而经部宗好像跟有部刚好相反。经部他认为，外境是实有的，但他讲外境实有，跟毗婆沙有些不一样，他这个外境实有，不是三世实有，而只是现在法是实有。这就跟有部不同了，有部是认为过去、现在、未来都是实有，经部就说现在的法是实有，过去的已经灭了，过去了，而未来的还没有生，所以他认为只有现在的法是实有，这跟有部不同。这是一个。再一个，他承认自证分，这又跟毗婆沙宗相反。毗婆沙宗不承认有自证分，经部承认有自证分，而且这个自证分是

真实的存在。

我们要知道，小乘佛教的二十个部派都是承认外境实有的。问题在哪里呢，就是在心识怎么去攀缘外境上，在这个问题上小乘各部派种种的说法就不一样了。部派佛教，有个正量部，说得最直接，他说内心可以直接攀缘外境。二十个部派里头，就是这一个正量部这样说。内心是能缘，外境是所缘，内心能直接去攀缘外境，就这个部这么说。有部毗婆沙部怎么说呢，我刚才讲了，是由外境引发你内心当中产生一个形象，这个跟正量部就不一样，正量部认为内心直接就可以攀缘外境。有部还是说由于外境引发你内心一个形象，你才了解外境是什么回事，不是你的心识直接来认识外境。经部怎么说呢，经部说外境反映在你内心上变成个表象，然后你心识再对表象加以了别。这说明外境跟内心的关系，正量部、有部、经部三个部的说法不同。

你看经部说外境映入你的内心变为一个表象，然后你的心识对这个表象加以分别，这么一说了，经部他就必定要承认自证分。因为既然外境映到你内心里的一个表象，你内心再去认识，你内心的这种心识的活动就是自证分。你自己领受它嘛，自己领受到了，那不就是自证分吗。所以经部承认自证分，这和有部不一样了。所以我们把这个弄清楚。经部是承认现世实有，有部是承认三世实有。有部不承认自证分，经部承认自证分。这是区别。

但是还有一个要弄清楚，经部承认自证分跟唯识宗讲的承认自证分又不一样，怎么不一样呢？因为经部讲的自证是实有的外境映在内心的表象，自己再来认识。所以不是唯识宗讲的自证自所变现的那种自证。因为唯识讲的自证，就是你心里头看到听到的这个心识，然后又另外有个心识来证明你看到的听到的这是真实的，这是唯识讲的。所以唯识讲的自证分是主观，而经部讲的自证分是客观。经部讲的自证分，是外境映入心，然后心里才起一个反映认识它，

这还是客观的嘛，而唯识讲的外境现于心，这个外境就是你的心识变的，唯识所变嘛，是你自己的心识变的，而你自己的心识又来认识它，是这么一个自证自的自证分。所以唯识的是主观的，经部是客观的，这个自证分有这么一个分别。所以经部讲的外境和内心是对立的，外境是真实的，内心也是真实的，二者相对立，都是客观存在的。这就不像唯识宗所说的外境、内心都是唯识所变，都是由心统摄了。

所以经部对外境可以这么说，心所了别的事物就是外境。因此一切心能够了别的所知法，不是世俗就是胜义，不是共相就是自相。自相是有自己独立的特殊性质的事情，共相就是共同性质的方面。从这个道理上讲，经部对世俗谛、胜义谛二谛的看法就跟前面的有部不一样了。经部是这么说的，如果你依靠名言概念才能够成立的事情，这是世俗谛。比如虚空，这个是经部特别的见解。在经部来看什么是虚空，虚空是不具体的东西，是抽象的，虚空，这是个常识，所以要依靠概念才成立的，说空，或者抽象的空，这个就是世俗。

事物的存在不必依靠概念名言施设就能够成立的，这个就是胜义，是胜义谛。比如这个茶杯，你看，它不需要你另外给它一个什么东西，一看就知道它存在那里，这是胜义。这个难说一点，我再说一下。我们说白，白颜色，你说白墙、白粉笔、白衣服，很具体吧，这个很具体的，在经部来看，这是胜义谛。因为它很具体，很具体就是自相。看得很清楚的，白衣服、白粉笔有它的特性，你不会把白粉笔当作白衣服。它很具体，就是自相，它就在那里，不必要用什么名词概念表示它，用什么来称呼它都无所谓。

但是我说白，不是白衣服，也不是白粉笔，就是白，我现在单说一个白，是抽象的，是从白衣服、白粉笔里头抽出来的，这个白是不具体的。这个不具体的抽象就是共相。因为白粉笔是个白，白

颜色也是个白，白衣服也是个白，这个白是共相。具体的东西是看得见，摸得着啊，白衣服、白粉笔呀，离开了具体东西，抽象的白你看不到也摸不着，你凭空抓个白给我看看，白是什么东西呀，对不对。

在经部看来，这样抽象的东西是常识上的事情，他认为这是世俗谛，抽象的，不具体的，共相的，依靠名词概念的是世俗谛。反之不依靠名词概念的，具体的，自相的是胜义谛。这是经部看法。毗婆沙宗有部他跟经部恰恰相相反，他认为这些抽象的共相的白，这个是常识，你要能够从这些白东西里头抽出来它的共相，这个是胜义，恰好和经部相反。

另外有部还有个意见，有部他认为如果一个事情事物被破坏了，或者你用心识去分析它，分析得不能分了，那就不成一个整体了，那你内心就会放弃这个概念，不再那么想。比如我们说花蔓，菩萨戴的花蔓，我们叫花环。这个花蔓是一朵一朵花组成的。假设这一朵一朵的花逐个掉下来了，慢慢花蔓就不成为花蔓了，你心识也就放弃对花蔓这个概念了。这个他认为就是世俗谛的假有。假使这个事物被分析得不能再分的时候，仍然维持这个事物的性质概念，那么这个就是胜义谛。比如一滴水，一直分下去，分到分子型态H2O，这时它还保持水的特性，如果再分就成原子型态了，就不具水的特性，所以是假有。这个是有部的。

经部和他刚刚相反。比如讲虚空，好像我们抽象的白一样，在经部来看是世俗谛。茶杯，为什么经部把它定为胜义呢，因为真实的，一看它客观存在，它的自性自相就显露出来了，所以你看到这个杯的时候，你没有想到什么概念，看到实物倒是很少分别心，一看就明白。倒是那些形而上的抽象的事情你分别心就多得多，因为不清楚嘛。所以经部有他的道理。

为什么经部这样分呢？还要把自相共相这两个名词弄清楚。我们《楞伽经》是有很多这一类的名词，我们学习研究，有功夫可以

把它理一理，像什么性非性、性自性、自相共相等等很多这一类的名词，你搞不清楚，一读的时候就含糊。自相就是具有独特性质而能承办事情的，叫自相，比如茶杯。共相就是没有自己的特性，它不成一件事情，比如虚空。所以成事不成事，就是具体不具体，茶杯有它具体的作用，能够装水，是自相。共相它办不成事，它是概念，不具体的，比如虚空是空的，它不能成为事。所以经部他就这么讲，共相是假有，是世俗谛，是无为法，无为法是世俗，倒是有为法真有的是胜义的。这个在我们学大乘经典的来看，好像荒谬得很。小乘经部他就这么说，你认为胜义的我认为是世俗，你认为是世俗的我认为是胜义，你说杯子是世俗，我说是胜义，你说虚空是胜义啊，我说虚空是世俗。

我们看小乘他是很精妙的啊。小乘为什么这么看呢，为什么具体的东西他认为是胜义的，抽象的东西他认为是世俗的呢？他有个很基本的道理。我们具体的东西从哪里来的？看一看，无非是你眼睛看的，耳朵听的，鼻子嗅的，舌头尝的，身体接触的，凡是具体的东西都是前五识发生的，对不对。你第六意识才有思量分别，靠第六意识你才能够抽象，前五识它不能抽象，看到杯子就是杯子。所以他认为这些共相，这些抽象，这些不具体的东西，就是你第六意识虚妄分别。因为第六意识有寻思，寻找思量嘛，他寻思就分别了。这个分别就是概念，把这个概念用声音表达出来就是名言，言说嘛。所以第六意识，分别寻思是假有。而自相呢，就是眼耳鼻舌身前五识，所看的所听的，是很真实的，没有寻思没有在这上面再去搞什么分别，所以前五识所看到的是实体，是真有。第六识所寻思的这些是假有。

所以经部说的一切法实有是有条件的。什么条件呢，就是只存在于概念上的事物都是假的，都不是实有，就是你抽象出来的东西都不是实有，倒是具体的存在的那个东西它是实有。所以经部他把

前五识的作用功能跟第六识的作用功能分得清清楚楚，不是混为一谈。经部、有部对这些基本问题都有见解，在这个基础上谈缘起谈性空才能说得清楚些。

我们用现在的认识论简单地说一下。前五识——感性认识，经部认为是真的。第六意识——理性认识，经部认为是假有的，不是真有的。这个就清楚了吧。

与经部不同，毗婆沙有宗，说一切有部，认为从修行上来说，前五识看到的听到的那都是不真实的，是虚幻的假有的，但是从认识上来说呢，既然看得到，听得到，那还是有东西实实在在的存在于那里。所以有部认为感性认识是实有的。那么第六意识能够了别前五识所见所闻，也是实有的。他认为外境是实有，内心也是实有，所以前五识的感性认识是实有，第六意识的理性认识也是实有，这跟经部就不一样，经部认为前五识是实有，第六意识是假有。他们对世俗谛、胜义谛分法也就不一样了。

毛主席的《实践论》、《矛盾论》这是哲学上的两部伟大著作。特别是《实践论》讲认识，毛主席认为实践出真知，认识都是由实践中来的。我们的感官所感觉到的认识是感性认识，那么在实践中感性认识通过我们第六意识的活动，分别了解，这就升华成了理性的认识，提高啊，由感性认识上升到理性认识。但是到这里就没有再说下去了。

那么有没有一个悟性的认识呢？悟性的问题，西方哲学家像康德等很早就都提出来有个悟性问题，但各有各的说法，也没说出个所以然来，不大说得清楚。马克斯、恩格斯也讲了悟性，但是也没有展开来讲。我们讲认识，除了感性、理性外，有没有个悟性，如果有，提出来了，那这个悟性认识又是怎么一回事呢。我觉得悟性认识是第七识末那识的事情。末那识不是“我的我的”吗，我们经过修行，把“我的我的”去掉了，没有“我的我的”了，没有我的，

没有你的，就没有他的，就没有分别了。没有分别了，平等性了，这个就悟了，这个叫悟性认识。所以悟性认识是末那识意根上，分别根上的事情，这个分别根它不分别了，就悟了。不然的话，总是了别分别。这是我的理解说法，不见经文，也只能说供同学同参们参考吧。

那么有个悟性认识以后呢，如果说有个阿赖耶识的话，这个阿赖耶识种子识既然不被第七识“我的我的”抓住不放了，种子不受污染了，不受污染了的种子传出来的信息是清净的，或者你起了现行以后，现行又变成新的种子熏习，这个新的种子也是干干净净不受污染的，所以我认为第八识就有这个自性认识了，本来面目，这个种子本来是什么就是什么，是什么回事就是什么回事。

这是我说的认识论，感性、理性、悟性、自性。当然这也是在学习经典上的体会，是不是这样讲，这还可以研究。这牵涉哲学上的根本问题，也是我们修行实践上的实际问题。

| 前五识 | 第六意识 | 第七末那识 | 第八阿赖耶识 |
| --- | --- | --- | --- |
| 感性认识—— | 理性认识—— | 悟性认识———— | 自性认识 |

好！我说了小乘对认识论的两个大派——有部和经部。下面我说大乘。大乘两大宗：一个唯识宗，一个中观宗。大乘对这些基本问题他们的看法是怎么样的呢。

（3）唯识宗宗义

对唯识宗，我们不讲汉土的分法，法相呀，唯识呀，不这样分。我从他们的见地上来说，唯识宗分两派，一派叫虚相派，一派叫实相派。因为我们有眼耳鼻舌身意六根，六根产生六识，六识所对的外境就是色声香味触法，六尘。那么六尘通过六根在我们六识里头出现的这些相状究竟是虚妄的，还是实在的？这有两种不同的答复。

认为这个是虚的是虚相派，认为这个是实的是实相派。

唯识宗这两派都认为外境不是实在的。像我们前面讲的小乘的有部和经部都认为外境是实在。唯识宗的两派都不承认外境是实在的。如果认为外境是实在的话，那就是遍计所执，就是《楞伽经》讲的三性里的遍计所执性，是妄想自性吧。所以遍计所执性是虚妄的，是没有的，但是依他起性呢，那个是实有的。我们举过例子，把麻绳子看成是蛇，是遍计所执，不是实有，但麻绳子毕竟是客观存在，那就是有，实有。这是唯识宗的这么一个看法。

但唯识宗他不停留在这里，他进一步说三性，就是说从胜义谛上来看，虚妄的蛇它虽然不存在，但是在名言上和概念上，可以安立的事物就是遍计所执性。还有依托其他因缘成立的这些事物呢，就是依他起性，比如麻绳子因缘而生。这些前面我们讲《楞伽经》的时候都说了。还有圆成实性，就是一切事理的真实体性，这就是真如。万法都是以真如为本体的嘛，那么圆成实性也就是万法的本体。比如麻绳，它毕竟是麻做的，这个做麻绳的麻是圆成实。

好，从唯识宗的遍计所执、依他起、圆成实三性，我们思想意识观察思择（思考选择），就可以有两种观察思择：一种是名言，一种是胜义。比如我们对这个绳子做观察思择那就是名言，这是世俗谛。如果我们对这个绳子的空性做观察思择呢，那就是胜义谛。所以由观察思择名言建立的境是世俗谛，由观察思择空性而建立的境是胜义谛。

唯识宗认为，在世俗谛里头，这个依他起性，因为是因缘和合嘛，麻绳是因缘和合而成的，所以依他起是真实的。而遍计所执是不真实的，绳子不是蛇误以为是蛇嘛。这是在世俗谛上讲，遍计所执是不真实，依他起是真实，圆成实也是真实。但是到胜义谛里头呢，连这个因缘所生法，依他起也不真实，遍计所执不真实就更不

用说了。因缘而生的这个东西也不是真实，真实的只有圆成宴，圆成实才是真实的。把麻绳当成蛇，是不真实的，但就是麻绳本身也是不真实的。这就是说依他起只是在现象上好像客观存在，实际上也是在心识的分别作用下它才存在。

圆成实性是一切法性的存在，就是一切法的真实性存在。一切法的真实性是什么？一切法的真实性就是空性，所谓空性就是一切法都没有来源，都没有第一因，这个是它的空性，这个才是真实的存在，除此以外，都不是真实存在，所以圆成实是真实的存在。圆成实就是没有第一因的存在。而其他的说呢，包括依他起都不是真实存在，因为那都是你分别心的作用下的一种存在，不是一切法性的存在。

所以这样唯识宗把这个外境内心的关系说得很清楚了，就是识外无境。外境和内心在唯识宗看来是什么关系呀？我们前面讲了有部、经部对外境内心关系的认识。唯识宗没有什么外境，有外境也都是你识所变的。就是唯识无境，只有内心，没有外境，就是一切事物和它的现象都是你的八识这个内识变现而成。

什么是变现呢？唯识宗讲的变现，确切地说就是了别。我们讲了八识的作用嘛，第八识阿赖耶识是集合的作用，藏识，收藏种子；第七识的作用是思量的作用；前六识是了别的作用。三能变嘛．总的来说就是了别。严格讲思量实际上也是了别。心识了别。所以变现变现，唯识所变。都是你了别所变。

怎样是了别所变呢？唯识宗经常喜欢举这个恒河水的例子，拿恒河水这条印度最大的河做比方。

比如恒河水里的鱼虾，龙族水族这一类，看见河水，那是它生活环境，是它的住宅，是它的房屋。人看见河水，是饮用的水，可以喝的。饿鬼看到河水呢，有的经上说在饿鬼看来，水是一团火焰，唯识宗说饿鬼看见水是一滩脓血。天人看到水是琉璃。为什么众生

看到水不一样呢？就是分别不同，人的分别，天的分别，不同的分别，水就有种种的不同的变化，分别不一样。人分别它是水，天的分别它是琉璃，饿鬼的分别它是脓血，鱼虾的分别它是生活环境，生活在水里。

所以内心对外境的认识，唯识宗就是唯识，只有识没有境，唯识无境。这个跟小乘的经部、有部就不一样。因为唯识我们前面说得很多，我就不再详细说了。

### （4）中观宗宗义

底下我讲讲中观宗，中观宗的宗义怎么看这些问题。把这些宗弄清楚了，我们对缘起性空的理解，就更加透彻一点。

现在我们说的中观宗包括两个大派：一个叫做自续派，一个叫应成派。

自续派也可叫自立量派。自己创说，自己建立自己的宗论、本宗的法义，自己立理论（量），来破斥其它宗的理论，这么一派，所以叫自立量派，自续派。

什么叫应成派呢？就是应敌成派，跟上面自续派相反，他自己不立论，就看别的宗派，看你什么理论，就着你的理论，把你的理论归纳起来，指出你的错误来驳斥，你这个理论就破了，所以应成派他不立宗论，你怎么说，我怎么破，这个叫应成派。

中观宗有这么两派。这两派共同的主张，都认为在胜义谛中没有唯法自性，就是说一切法都没有自性，也就是不许可一切事物和现象是真实的存在。无论什么事物，无论什么现象，都不是真实的存在，中观认为没有真实的存在。没有真实的存在，是指事物的本体来说。那么什么是事物现象的本体呢？关于事物现象的本体有三种。

一种，事物现象的本体是讲它的性质，比如说火的性质是热性，这就是我们常识上都承认的，这就是世俗谛。这是一种事物现象的

本体，是指它的性质。

再有一种，事物现象的本体指它的空性。一个是讲它的性质，一个是讲它的空性，这个空性是胜义谛。讲一般的性质，常识上讲的是世俗谛。

还有一种事物现象的本体指什么呢？指它能够独立存在，而且永恒不变，这叫本体。这样讲的就是外道。就是万事万物都是有个独立存在永恒不变的本体在那里，都有个来源。这样说就是外道。

第一种认为万事万物都有它的性质，这是常识世俗的说法。第二种认为万事万物都没有来源，没有第一因，是空性的，这就是胜义的说法，缘起性空的说法。我们中观宗的这两派都承认事物和现象有性质、有空性，承认这世俗和胜义这两方面所说的，但决不承认后面的一个说法，就是第三种外道说的有独立存在，永恒不变的这种本体，这种是没有的。所以中观宗所讲的空性，自性空，无自性这些，主要讲一切法都没有永恒性，都是变动不住的，是有变易性的，而且是不能够独立存在的，空性嘛，所以我们经上讲的缘起性空，就是讲的这个。

那么中观宗为什么又分成两派呢，自续派和应成派的分别又是什么呢？自续派和应成派的分别是这样的，自续派承认一切法没有自性，没有第一因，但是在名言范围内，在名词言语范围内，我承认这些诸法都是以自相而存在的，这些法还是有具体的独特的表现它自己特性的东西而存在的。这个是自续派。而应成派就是在名言范围内也不承认诸法有自相，应成派认为诸法没有自性，不但是在胜义谛里头它没有自性，就是在常识上来说，在名言范围内也不承认诸法有什么自相自性，有什么客观存在在那里，但是承认这些诸法它有功能有作用。这个是应成派的，就是既不承认这些事物有什么本体，有什么第一因，他也不承认有什么形状，有什么它自己可

以表现它独立存在的形状，但是客观上有它的作用，有它的功能，这个是应成派的看法。

应成派的看法就是格鲁巴的看法，藏传佛教黄教的看法，他就以应成派的说法为了义。所以格鲁巴黄教他以中观见为根本。他最高法门是修大威德，要修大威德这个法就一定要有中观见，有这个了义的见才能够修。

应成派的中观见跟自续派的中观见不一样，跟唯识宗讲的那个更不一样。这里头既相互关联，又各有不同的说法。今天就到这里。

下面我还是接着昨天讲的，我们讲到经上的缘起性空。因为正宗分的第二个部分，总说了四法（四门），又别明了三位，又说了涅槃，然后结说诸义，就是接着前面讲的再把一些法义给说一下，首先说的缘起性空。因为缘起性空是佛法的一个根本，我稍微多说一点，说透彻一点。这样我们无论是在法义的了解上，还是在修持的掌握上，都更明了一些吧。

昨天讲到了四部，小乘的毗婆沙宗，说一切有部；也讲了经量部，经部；又讲了大乘的唯识宗；后来讲到了大乘的中观宗。中观宗的宗义开始讲了一点，现在接着说。

因为正好今天有个师父也谈起，问我藏传密教的格鲁巴是不是最高的最主要的法门，因为很多都是学的这个。我就讲相关的这个问题。我昨天讲了，中观宗有两派，一派是自续派，一派是应成派。

其实中观宗最早还是二世纪的时候，由龙树菩萨说出来的。龙树菩萨有《中论》、《十二门论》，特别是龙树菩萨有名的偈子："因缘所生法，我说即是空，亦是为假名，是名中道义。"这个偈子，后来影响中国的天台宗，智者大师他们以三谛圆融创立了中国

自己的特有宗派天台宗。除此外还有很多，龙树菩萨的中观思想影响了整个印度的佛教，因为龙树菩萨讲一切法都是因缘而生，是空就没有自性，就是它们没有第一因，是不生的，无生的。所以后来龙树菩萨用缘起性空来讲佛经上的般若，这样佛经上很多般若就容易明白，就容易通了。后来他的弟子提婆也写了《百论》、《广百论》，推广中观这个学说。龙树、提婆在二世纪以来讲的中观，佛教的历史学家就说他是初期的中观学派。

那么到了六世纪、七世纪，有佛护、清辨他们出来，就进一步解释龙树菩萨的《中论》。清辨他们用因明的方式，用论理学的方式，因明比量，《楞伽经》上讲了嘛，三量《比量、现量、证量》五分《宗、因喻、合、结》，他用五分，用因明学的五字分法来讲《中论》，来立他《中论》的观点，用这个破斥其他的宗派，所以史学家叫他自续派。就是随应破坏，自立续派，他自己用因明学立了一个量，标榜自己的《中论》，破斥其他余宗，因为他讲的是《中论》，所以是中观的自续派。这是七世纪的时候。清辨论师解释《中论》，他写了《般若灯论》这些书。

佛护跟后来的月称就是直接弘扬《中论》，他们不用因明的什么三量五分那些个，他们自己不立宗义，不标榜一个大前题或者弄个论点出来，他就是按《中论》来应付各个宗派。就着你各个宗派的论点，他来破你，所以叫应成派，也叫应敌破派，或者具缘派。这个代表人是月称。

清辨所代表的自续派跟月称所代表的应成派合起来，史学家称为中期的中观学派。龙树、提婆那个是初期的，这个是中期的中观学派。

到了八世纪、十一世纪这个时候，有寂护、师子贤等等，他们对中观、瑜伽（唯识）这两种学派都进行了研究。比如唯识讲唯识无境，讲唯有识没有外境，但是进一步从中观来看，他们认为讲唯

识无境，讲只有识没有境还不彻底，还应该讲心识俱无，境没有，识也没有。所以这个寂护他们的中观学，不是把唯识跟中观的理论简单地调合起来，而是两方面都有所发展，他们的这些说法被称为中观瑜伽学派。就是说有讲中观的，有讲瑜伽（唯识）的，这个跟前面完全讲唯识（瑜伽）或者完全讲中观的不完全一样，所以叫中观瑜伽学派。这个历史学家就把他叫做后期的中观学派。

| 早期中观学派 | 中期中观学派 | 后期中观学派 |
|---|---|---|
| （二世纪） | （六世纪） | （八、十一世经） |

中观派（龙树、提婆）
- 中观自续派（清辨）
  - 瑜伽行派
  - 经部行派
- 中观应成派（佛护、月称）

中观瑜伽学派（寂护、师子贤）

这三个中观学，初期的、中期的、后期的，藏传佛教都传承下来了。后期中观学派的寂护就亲自到西藏弘法很久。所以藏传佛教对中观学说非常重视，很早就继承了印度的中观学说，而且我们藏族同胞是了不起的，自己又发展了，在修证上又有自己的证得了。

把中观按前期、中期、后期来分，这是从历史学术上分的。从修证上来说呢，不是的，而是另外一个看法，这个我下面再说。

中观学在汉族地区那也是有的，讲般若学的，讲三论学的，讲法相唯识的，后来接着天台、华严，这里头很多讲般若的，也是讲中观的。在汉地传的，我们都比较熟悉，我就不多说了。

昨天我们说了中观的自续派和应成派这两派，我说到这个地方，就是自续派和应成派的分别是什么。自续派承认一切法没有自性，但是在名言范围内认为这些诸法都是以自相而存在。诸法的本性当然是空的，但是在世间法上，在名言范围内，诸法的自相它还是存在的。比如说杯子，从胜义谛来说它是因缘和合成为了一个杯子，

它没有独立自主性，无自性，但是杯子客观又存在着，呈现了一个杯子的相，自相，它是实有的。认为没有自性，这是不错的，但毕竟还有个杯子形相在这里。这就是自续派的看法。

应成派的看法就不一样了，就是在名言范围中，就是在世间法常识范围内他也不承认诸法自相。杯子没有自性是不错的，但就是因缘和合造出的杯子的形相，也不是真实的存在，你看它存在是幻相。但是这个杯子又确实能装水，能给人家喝茶，这个功能这个作用是存在的。这是应成派这么个看法。

这里我再进一步说一下，中观自续派又分两派，一派叫瑜伽行派，一派叫经部行派。这两派的区分是这样子的，瑜伽行派承认有自证分，但不承认外境实有。我们讲过，自己的心识能够证明自己的心识是自证分。我前面还讲了，有部只承认外境实有，不承认有自证分，而经部承认外境实有，又承认有自证分。经部的自证分是认为内识可以攀缘外境，与唯识宗讲的那个自证自识，自己证明自己的识产生，又不一样。

这里，承认自证分而不承认外境实有，是瑜伽行派，寂护就是这一派的代表人物。不承认自证分，但是承认外境有真实的实相，这个是经部行派。这个就是清辨为代表。因为瑜伽行他也承认外境有自相，这样自续派的这两派就主张是共同的。

但是两派的区别还在于，瑜伽行派对二谛的定义，世俗谛、胜义谛，跟经部行派不一样。

自续派是这么个看法：在现象界中，我们很明显地有个主观有个客观，对不对。认识事物的人是主观，被认识的东西是客观。这个主观和客观是个对立的状态，这种状态叫做二显。两个都很明显，主观也很明显，客观也很明显，所以叫二显。在这个二显的情况下，是现量的，我们人的心识直接对客观，这个就是见。按这个方面来建立的，就是我们世间法，世俗谛。比如，杯子是客观，我们心识

是个主观。主观对这个客观，一看，这是杯子，二显嘛，杯子客观也明显，我心识主观也明显看到了，这个是世间法，世俗谛，是常识。假使主观也消失了，客观也消失了，就是没有主观也没有客观，主客观的现象都消失了，没有对立了，这就是胜义谛。比如我们一看到这个杯子的时候，我们知道这个杯子因缘而生，是没有自性的，既然没有自性，它是空的，所看的杯子是空性的，我这个能看的心识呢，也是空性的，能看所看，空性对空性，主观客观都消失了，这个是胜义谛。就是二显都消失了。这个就是自续派对什么叫俗谛、什么叫胜义谛的看法。

因为他们是这样来看的，所以中观自续派就不必要像唯识宗还有第七识、第八识，就不必要了，就是六识就可以了。所以中观派与唯识派为什么说是两个大学系呢，中观他就是六识。因为自续这两派，无论是瑜伽行派或是经部行派，他不建立七识、八识，所以他们认为意识就是自我，自我就是意识。自续派的瑜伽行派认为，自证分就是意识的作用。经部行派认为意识就可以直接攀缘外境。这是两派的主张，这是中观自续派清辨这一系对中观的看法。

那么应成派呢，中观的应成派跟自续派还不一样。应成派不承认诸法有自性，万事万物没有第一因，没有自性。他也不承认有自证分，认为没有什么自证分。心识能够证明你了别的东西对象，不承认这个自证分。这个是中观应成派的基本立场。因为中观应成派他不自己立宗的，不自己标榜个什么议论，他就这个立场，不承认自证分，也不承认有什么自性，你随便什么议论来了，我就拿我这个观点、基本立场来破你。

但是我们要弄清楚，应成派之所以成为应成派，应敌而破，他有两条基本原则很重要，要掌握的，这个要分清楚。

第一个，应成派说，他并不否定世间法的能生所生、能作所作

的功能。世间法能生所生、能成所成的一切功能，应成派不否认。既然有功能了，一切法虽然自性是空，但是一切法它也不坏。这个意思明白了没有，就是说一切法自性是空的，但是既然一切法是因缘而生的，它有它的功能。这个功能当然能作所作、能生所生，这样才能有这个因缘的现象嘛。因此这个功能确实存在的，不能说这个功能没有了。所以应成派既看到了万事万物没有自性，是空的，但是他也不坏一切法，他也不破坏世间的一切法。他承认世间法功能是有的，这条很重要，因为有这一条，应成派就没有陷到断边了。因为你一切都断，那也还是断边了。他没有陷入断边。为什么呢？应成派说，比如杯子是因缘和合而生，众生都说这个杯子是有的。那么佛呢，佛也说是有的，因为佛顺应众生，佛并不破坏世间法。因为众生都看到有外境，看到外面客观世界，种种事物都存在的，所以我们就不应该用出世法的这种观点去破坏世间法，否则那就不能生活了。你说这也是空，那也是空，杯子也是空，没有杯子，没有水，这种境界，那怎么生活啊。所以佛并不否认世间法的外境，这个要明白，佛教不能破坏世间法，这是应成派的一条重要原则。讲空性，这是从胜义谛来看。但是一切法既然是因缘和合而生，它是客观存在．它的功能作用是要承认的，不要否定它，这是应成派很重要的一个原则。既看到它的空性，但是也不破坏世间法。

正是因为这样子，应成派他不破坏世间法，因此在他的修持上也有一条很重要的原则，什么呢，就是用世俗法来观察世俗，用胜义法来观察胜义，这个界线是很分明的，不混淆，讲世间法就世间法，讲胜义法就胜义法。用胜义法来观察胜义，用世俗法来观察世俗，这就是我前面讲的：一切法本体是空，这是胜义的；一切法是世间都认同的，有功能的，这是世间法。

所以应成派呢，他对世俗谛、胜义谛的定义就是这样的了：凡

是用名言概念得到的东西都是世俗谛，用究竟量所得到的东西都是胜义谛。他把它分开，分得很清楚，世俗是世俗，胜义是胜义。世间是世间，出世间是出世间。

这样一来，应成派就可以得出个什么结论呢？得出诸法无自相的结论。就是从胜义这方面来说诸法无自相。因为我们讲名言概念都是世俗谛，世俗谛的名言概念在胜义来讲没有不是迷惑颠倒的。既然是迷惑颠倒的，所以它都不能成立。从胜义谛来讲诸法性空、无自性。再从胜义谛来看，用究竟量看这个相，诸法也无自相。所以应成派就是这么个原则，不承认一切法有自性自相，但是他还是承认一点，就是虽然是名言施设，是迷惑颠倒的，但是它的功能是存在的，功能是不可坏的，这个功能就是常识，世间法都认为都是有的。

再一个，应成派不承认有自证分。什么叫自证分，就是对外境的认识自己领受吧，自己证明自己。这个自己证明自己，应成派说这个不能成立，为什么呢？比如说刀，你不能说刀自己割刀自己吧。火能烧别的东西，火不能自己烧自己。同样你不能说心缘心啊，心不能自缘心，它只能缘外境。因此他不承认有自证分，没有自领受这回事。所以应成派对世俗谛和胜义谛分得很清楚。比如一个人把茶杯丢了，问茶杯到哪里去了，结果你说那个茶杯没有丢，他问为什么没有丢，你说你要看到茶杯的空性啊，（众笑）茶杯本来就没有的，你丢什么茶杯呀。在我们胜义谛方面，在学法的过程上可以这样讲。但在生活上你这样做了，那个丢茶杯的人他不能接受啊，明明丢了，怎么说没丢呢。所以世俗谛和胜义谛这个一定要分清楚，不然的话你怎么去度众生啊，你搅得一锅粥，稀里糊涂的。

好，这样我们大体上把有宗、经宗、唯识宗、中观宗对内心外境的说法简单地介绍了一下。我们画一个表，就可以看清楚了。

| | 有 观 | 空 观 | 自证分 | 二 谛 | 识 |
|---|---|---|---|---|---|
| 有部 | 内识外境三世实有 | 名言中之独立实体空 | 否认自证分 | 具体之实物事相是世俗抽象之名言概念是胜义 | 前六识实有 |
| 经部 | 内识外境现世实有 | 独立实有体空 | 承认自证分 | 具体之事实物相是胜义，抽象之名言概念是世俗 | 前五识实有<br>第六识假有 |
| 唯识宗 | 内识有自性外境无自性 | 诸法能取所取空 | 承认自证分 | 遍计所执、依他起是世俗，圆成实是胜义 | 第八识主宰 |
| 自续派（中观） | 诸法名言有自性<br>胜义无自性 | 诸法胜义无自性空 | 否认自证分 | 主客观相对是世俗，主客观绝对是胜义 | 只有六识，不建立第七、八识 |
| 应成派（中观） | 诸法名言无自性 | 诸法名言无自性空 | 否认自证分 | 名言概念是世俗，究竟量是胜义 | |
| | 道次第愈浅者其所“有”则愈粗 | 道次第愈浅其所“空”愈不彻底 | | | |

从“有”的方面来说吧，前面已经介绍了。有部就认为内识外境都是有自性的，都是实有的，而且三世都是实有的。

经部他认为只有现在的一切法是真实的。在经部看内识外境也都是有自性的，但不是三世都有，只现在才有。

唯识宗是认为内识是有自性，外境没有自性。

中观自续派认为诸法名言还是有它的自性，但胜义无自性。

应成派认为不但诸法没有自性，而且名言都没有自性。

我们看到这个表好像个楼梯筒子一样，就有个次第了。这个次

第越低的，他讲的“有”就越粗，讲的“有”就越多。次第高的，讲的“有”越少。对不对，这看得很清楚。这是从“有”的方面来说。

从“空”的方面来说呢，有部讲名言当中独立的实体是空的。经部讲独立的实有体是空的。唯识讲诸法能取所取都是空的。自续派讲诸法胜义无自性也是空的。到了应成派，讲诸法名言无自性也是空的。从这个“空”里头来看，也像个楼梯筒子一样，次第越低的“空”得越不彻底，次第越高，“空”得范围越大、越彻底。

这就启示我们一个问题，我们讲缘——起——性——空，这个缘起性空是不是就彻底了？！猛然间这一问。这个问题我现在不直接说，是彻底还是不彻底，我下面再讲一段，大家再来看这个问题应该怎么说。

我刚才讲的应成派的这种中观见，藏传佛教里头的格鲁巴，就是黄教，他们以为应成派说的这个中观是彻底的、了义的、究竟义的。所以你看到黄教他们的修持都是按应成派的见地修持的。

**（5）大中观宗宗义（如来藏思想）**

宁玛巴的看法不一样，宁玛巴从他的角度，他从大圆满的角度来看呢，不讲其他的，就对中观学派来说，不论自续派也好，应成派也好，宁玛巴把它分为外宗内宗加以区别。就是分为外中观宗和内中观宗，这是宁玛派分的。我们讲的中观宗的两派，自续派和应成派，在宁玛巴看来，这是外中观宗。还有个内中观宗，内中观宗是什么呢？是讲的两种见地，一种是“他空大中观”，一种是“离边大中观”。

为什么宁玛巴把自续派和应成派看作外中观？他有他的道理的，我下面再说。因为外中观自续派主张一切法在世俗显现中是有，在我们普通的常识，在世间法上显现是有。但是这个有是怎么来的呢？是一种颠倒心的觉受，就是《楞伽经》讲的那些幻相，他抓着以为有，他迷惑颠倒所得，认为是有。如果离开了颠倒的觉受，那

就看到了一切法都是空的，是无的。所以应该离开一切颠倒戏论、边执，用胜义谛去体认无生自性。这是自续派这么讲的。

宁玛巴就对自续派的观点有看法了。因为自续派认为，有颠倒心的觉受看到万法都是有，没有颠倒心的看到这个法就是空。宁玛巴说你这种看法，颠倒心的觉受是世俗，离颠倒心的是胜义，这世俗、胜义两谛还是对立的，那两方面，无跟有、空与不空还是对立的。胜义方面讲离开颠倒心看一切万法是空的，这是胜义无；有颠倒心看一切法是有，这个是世俗有。宁玛巴认为，你自续派的这个中观不彻底，为什么不彻底呢？你把胜义无跟世俗有这两方面对立起来了，你还是有边见，堕了两边嘛，你还有个相对待的东西，所以你这个中观不彻底。而且你这个自续派是因明学立量，自己来标榜自己的宗义，你用因明来标宗义，本身就是戏论，你怎么还说离开戏论啊。因为你用比量来说这个问题，你这个量本身就是一个戏论，不是正智，不是如如。所以在宁玛巴来看，自续派的中观不了义、不究竟，你这个中观是初品的中观，在宁玛巴看就是外中观。

外中观的应成派呢，他不像自续派那样。自续派是建立世俗有，然后又搞一个胜义无。世俗有是戏论，他用胜义无遮遣世俗有的戏论来显真实。跟言说相应的是世俗，离开言说、离戏论的是胜义。用颠倒的觉受来看，这是世俗，离开颠倒的这个是胜义。这是自续派的观点。不像自续派那样，应成派就说只要是你没有颠倒，离开能所，无分别智，就是没有分别，能够契入一切法的缘生没有自性，这就是胜义。因为应成派他不破世俗，我前面讲了他那个原则，世俗是世俗，胜义是胜义。

就胜义来说呢，应成派他不标榜自己是什么宗、什么义，不说这些东西。他也不用因明学，像自续派那样来量制。他就是一空一切空，遮遣的办法，就是不颠倒的办法。再通俗地说一下，他就是

离四句的办法，引导学人远离有无啊、亦有亦无啊、非有非无啊，前面已经讲过离四句话，他就拿这个离四句，一空一切空，不管你什么东西来，我都拿这个东西破你。这就是应成派，格鲁巴就是这个。离四句了，就契入一切法缘起性空的这种寂灭境界。所以应成派他就不落见地，不假设一个什么本体。比自续派讲那个无生自性，应成派当然是要高明一点。

但是藏传佛教的萨迦派，俗称花教，他认为应成派你这样一空一切空，否认一切法，你有也好，无也好，亦有亦无也好，非有非无也好，都排除，你这样来讲空性来否定一切法，并把绝对的否定作为胜义谛的究竟的真实相。因为格鲁派的宗喀巴大师就这么主张的，有也不对，无也不对，亦有亦无不对，非有非无不对。就是一切都离，这种寂灭境界，才是究竟的。而萨迦巴认为如果这个是究竟的话，实际你一切都是否定的嘛，一切都否定本身就是个断边，你怎么叫中呢，一切都断嘛，你这个不是中，是以断为中，你这还是执著。实际上你离四句的本身，你还是一个执著。这是萨迦巴对格鲁巴黄教的分歧看法。

宁玛巴就认为应成派他并没有错，并没有堕入边见。当然要离四句嘛，你不离四句怎么见空性啊，离四句本身并不是断边。但是应成派他来分一个什么呢，分个迷与悟，还分个颠倒不颠倒。远离四句就不颠倒，抓着四句就是颠倒。你远离四句了是觉悟，是圣，不离四句了就是迷，就是凡。这个你应成派还是有对待，迷与悟的对待，颠倒不颠倒的对待。所以你这个还是戏论，还是不了义，不究竟。宁玛巴对格鲁巴黄教，他不像萨迦巴那样的。萨迦巴说你总是一切离四句，你这是断边。宁玛巴说这个还不是断边。为什么不是断边呢，因为他（格鲁巴）四句也要离，空亦复空，所以他不是断的。但是他还是分别一个颠倒不颠倒，迷与悟。这还是落到两边。所以这个不彻底、不究竟。

我们看到很简单的一个缘起性空，但在这个方面见地上就分歧多了。这些自续派、应成派的中观派的看法，他们都是从自性空的外在的意义上来看，他没有从如来藏的内证来看。所以宁玛巴把自续派、应成派看作是外中观。要从如来藏的内涵来看，这才是内中观。所谓内外，就是你那外中观是个粗的，我这内中观才是细的，才是比较究竟的。所以他把中观分为外中观、内中观。

那么内中观又分为两个见：一个他空中观见，一个离边中观见。他空中观见是藏传密教的另外的一个派，觉囊派的主张。觉囊派是怎么看法呢，就是一切生死流转的这些法都是缘起性空的。这个讲缘起性空是什么呢，是针对凡夫的虚妄分别来讲的。因为凡夫的虚妄分别认为有个有嘛，认为一切法实在，认为一切法总有个来源，总有个本体嘛，针对这些我们讲缘起性空。所以缘起性空是对虚幻分别来讲的。如果就诸法的涅槃法体来讲，还是具有实体性，这个不能说空。因此自性空指的是什么呢，我们讲自性空是指诸法无生自性的真实体性。就是诸法本来不生，没有第一因，没有第一因的真实体性我们叫自性空。

什么叫他空大中观呢？“他性”就指的是虚妄分别，诸法本来就不是实有的，我们说它是空，说它没有体。般若这些经典讲的空，都是讲虚妄分别的“他性”是空。虚幻分别本身确实没有自性，就是诸法本身缘起性空，没有自性，是不错的。但是涅槃的法体本身呢，它不是空的，这个还是有它的实体性的，这个不是空的，而且也是空不掉的。所以，他讲的空是他空。他空是指虚妄分别的那个对象，那个是没有自性，你说它缘起性空，那是对的。但是你像如来藏，这个它还是不空的，涅槃的法体是不空的，你不能说它无自性，不能说是空。空是空那些凡夫认为诸法是有自性的虚妄分别，那个空是他性空，而不是涅槃法体自性能空的。所这个叫他空的大中观见。

觉囊派的这种他空见，有他独到的地方，他说缘起性空，因缘而生的法没有自性，是空的，但是涅槃的法体它是不空的，所以你空是空什么呢，都是空的那些凡夫的虚幻分别，但不能对涅槃法体说它是缘起性空。这里头已经讲了如来藏的问题了，如来藏这个涅槃的法体，它不能空的，如来藏是法尔的嘛，不能说它空。当然觉囊派没有讲如来藏这个名词，但是实际上讲的是这个东西，因为他接触到如来藏的这个问题了。

所以宁玛巴认为觉囊派他讲的中观已经不单纯从自体、自性空不空来讲了。只讲空不空都是从外面的意思讲，从如来藏内涵来讲，才是内中观。觉囊派讲的已经牵涉到如来藏的涅槃法体空不空的问题，所以他认为觉囊派是内中观。

讲缘起性空，我们还要知道不光有缘起，还有性起。我们华严宗很多地方讲性起的，这个将来我们讲华严宗或讲其他宗的时候再说，这里就不详细说了。

你空来空去，你空的什么呢，你空的虚妄分别的那个缘起性空，而不是如来藏，如来藏它自性是不空的，所以叫他空。觉囊派的他空见这个见解，应成派的格鲁巴受不了的，格鲁巴也不接受的。格鲁巴对觉囊派批判、批驳得很厉害。

萨迦巴对他空见也有看法，他说你认为缘起性空是针对虚妄分别的，你认为涅槃的法体还有实体性，是不空的，那么你又抓着涅槃实体不空这一边了，你这是常边，永恒不动的。这恰好跟萨迦巴批评应成派抓着断边一样。当然实际还不是断，我们刚才说了。他说你这个觉囊派认为还有个实体，你缘起性空否定的都是他空，这个如来藏的自性还是不空的，萨迦派认为觉囊派堕入常边。

为什么觉囊派有这个说法，觉囊派说中观，他就把虚妄分别好比是依他起性、遍计所执性，就这两方面来说都可以说是缘起性空。就圆成实性来说呢，不能说空，圆成实不是空的。所以你空来空去

都是空遍计所执，都是空依他起。遍计所执要空那没有说的，就是依他起，因缘所生法无自性，也空。他空，就是把遍计所执、依他起空了，这两者是要遮遣的，而这个圆成实是不空的。

萨迦巴说觉囊派把圆成实当做是有的，那就是自性有，圆成实是实体还是有的，你认为涅槃法体还是有的，你认为圆成实就是涅槃法体，圆成实性这个是不空的，你就抓着圆成实，你就抓了个自性有，抓自性有也是堕入常边了嘛，也不是究竟。这是萨迦巴来看觉囊派这么说的。

这个宁玛巴怎么看呢，宁玛巴认为，他性空和自性有是相对的，遍计所执、依他起是他性空，那么圆成实性是自性有，他性空跟自性有是相对的，宁玛巴认为凡是相对的东西都不究竟，都不是了义。所以宁玛巴认为觉囊派不了义，还是有相对的两边。但是毕竟觉囊派提到涅槃法体的自性问题了，牵扯到如来藏内在的自性不自性的问题了，所以还把觉囊派叫做内中观。这种内中观实际上就是他空大中观。因为讲无体性都是从外在意义上说的。

宁玛巴的中观叫做离边大中观。这个离边大中观，他就是从如来藏上来说的，他的特点就是离边，离边就是离开两边。因为离边大中观实际上也就是瑜伽行中观，也是大圆满的法门。大圆满的法门，就是要离边的大中观见。

离边大中观见重点在一切相对的东西都遮遣，没有相对的，凡是相对的，世俗谛不用说了，就是在胜义谛上，只要你有相对的东西，你都要遮遣。一切相对的都要排除。排除一切相对才能看到绝对。这种排除相对，看到绝对，这就是不可思议的，不可言说的。像这样排除一切相对来看绝对，这样的见地，这样的境界，这才是大圆满。这样的见地，这样的修持，在藏传佛教里头就是大圆满法门；在汉传佛教里头来说就是禅宗。这是宁玛巴的看法，所以他讲禅宗是大密宗，就是这个道理。他认为禅宗单刀直入，一超直入，

截断众流，没有那些婆婆妈妈，妙高峰上没有什么葛滕嘛。没有那些东西。这个就是离边大中观。就是要证悟绝对吧。就在绝对的境界当中超越什么他性空、自性空。自性他性、自空他空都是相对的，这都要排除。离边呀，离自离他、离空离有，都要离。凡是相对的，你层层有，你层层空呀，还都要离。

那宁玛巴这个是不是跟应成派的那个好像否定一切一样了呢？那也不同。为什么不同呢，因为大圆满他没有立一个什么东西来破，他不像应成派，比如你来个东西，他来个无自性，拿无自性来破嘛，还有个东西来破，大圆满没有破的，你只要相对就离。所以他不管你是有自性无自性、他性自性、他空自空，都离。离开两边这就是绝对。当然他不叫绝对，这个绝对，这是我们名言概念这么说，他叫不二。既不否认有绝对相对的名言，也不执著名言，他是证悟境界的不二，不是名词言说的不二，所以叫离边大中观。宁玛巴认为这个是了义，这个是究竟，这个才是缘起性空的最高境界。离两边的中观才是缘起性空。

所以我刚才问的问题，缘起性空是不是究竟的啊，就是说的这个意思了。总的说缘起性空是了义，是究竟的。但是要看到你讲缘起性空，你只是讲他空，只是讲一般的因缘所生法没有自性，这个层次还低了。因为最初缘起性空是龙树菩萨那时候讲的。像自续派、应成派，那是七世纪、十世纪那个时候的中观。你现在讲他空中观，大中观，这就是后来形成的。

所以现在从学术上讲吧，研究中观学说的，汉地佛教也慢慢研究应成派的中观学说，研究得很深。印顺法师也在研究这方面，然后他讲唯识无境，如来藏就真藏唯心嘛，就这么样讲。但是要从宁玛巴究竟了义，从离边大中观来看了，真藏唯心的说法只能批判自续派、应成派还可以，批判离边大中观他批判不上。因为离边大中观不是真藏唯心，他不是说涅槃法体是实有的，他没有这样说。他

怎么说啊？没有说的！有说的都是相对的，大圆满他没有说的，它是什么，它是境界。

这境界怎么来的，一层一层你说吧，你说的这一层都不错，都是这个境界的一个低层次。无论你有部也好，经部也好，唯识宗也好，中观宗的自续派也好，中观宗的应成派也好，你中观宗的觉囊派也好，你一层层到最后你都到我这里来了，你才能证到我这个境界。所以讲大圆满他很自然的，就缘起性空来说，他既有见地的层次，也有修行的次第。

因此在离边大中观的法门当中不排斥他空见、自空见，因为在实修的过程当中你都用它。而且也不排斥有部的、经部的那些见。既不执著那些见，也不排斥那些见。为什么呢，因为你真正在修行的时候，你还非从他那里开始不可。你比如说我们现在修离垢，你怎么离垢呀，你不能说空空洞洞地在想我不受污染啊，就离垢了。首先你还是一切有部，要有，你修的时候你总得抓一个东西，你一定还是得抓个有才能开始修。当然了，我们禅宗讲无所修，禅宗讲是最后了（脱）的法门啊，那个单刀直入啊，一般的根机达不到，一般你怎么能一下子就像祖师，像十地菩萨一样的，一下就了（脱）了，不行啊，你还得修。

修的时候你就有，你就像有部那样子开始，无论内识也好，外境也好，都是实有，你才能修，你不承认有部，行不行？不行。但是有部彻底不彻底？不彻底，不了义。但是你在修行阶段上还得靠他，进一步到经部，再进一步到唯识宗部，再进一步到自续部、到应成部，要这样你才行，有这个次第。

所以讲大圆满，你说有部也好，说经部也好，你说唯识也好，说中观也好，这都是他大圆满里头的，都是他大圆满的一个层次，一个次第。无论看什么东西都是圆满的，没有不圆满的，就是这个道理。所以我觉得藏传佛教，特别是藏传密教的宁玛巴，他最古老，

也最具独特的精神、独特的风貌。

由于我们汉传佛教和藏传佛教历史上的原因吧，彼此好多方面都没有沟通。藏传佛教的人有好多地方不了解汉传佛教讲的什么东西，语言上也有隔阂了。汉传也不晓得藏传讲什么东西。藏传的经书翻译成汉文的也不多。近来法尊法师翻译的不少，那是很有功德的。汉传的东西翻译成藏文的也不多。所以我们佛教本身要做的工作多哩。就是从汉藏沟通来讲很多工作要做啊。弘法呀，你要使藏传佛教的人能了解我们汉传佛教，汉传佛教的人能了解藏传佛教，好多经书要翻译，要做啊，做不完的事啊。所以这个恐怕都是将来我们佛学院同学要承担的一些任务。将来弘法行愿，都会碰到这些具体问题。碰到这些事情要做。太虚法师不是搞藏汉教理院，希望能够沟通吗，很早就看到这些问题了。

主张大中观，是了义的，是究竟的，也叫做瑜伽行中观派。就是中观，离开两边，直接把握中道。

这里有个很重要的问题，你要离开两边，离开相对，你一定要认识两边，认识相对，认识两边你才能离开两边，认识相对你才能绝对。如来藏是心体清净边，阿赖耶识是心识的污染边，所以我们不废除对阿赖耶心识的体认，这样去悟中道。你修的都是阿赖耶识嘛，因为你修的时候开始只能在阿赖耶识上修啊，不能马上就证到如来藏啊，是不是。你还是从污染边上来修，离开污染。你不可能一下子在清净边上来修，达不到啊。所以你要离两边，还得认识两边。因为我们凡夫来清这些污染的时候，一定跟阿赖耶识相应嘛。所以这一派，他既是中观，但是他有瑜伽行，所以叫瑜伽行中观派。是这个道理，因为他不废阿赖耶。所以这个我们就懂得了，瑜伽行中观，或者是离边大中观，这并不是空跟有两派的合流。

实际上大中观就是修大圆满的境地、修如来藏的境地。这个法门不是现在才有。我说了半天，好像是学术发展一样的，从小乘、

大乘、密乘，好像有这么一个发展过程似的，这是学术上的观点看法，实际不是这样的，从修证上来看不是这样子。释迦牟尼佛不是悟了小乘说小乘、悟了大乘说大乘、悟了密乘说密乘，先悟小乘，后悟大乘，再后悟密乘，不是的。释迦佛一悟，是全部悟。开始说大乘说华严不对机，才这样说小乘。所以从证悟上来说，从修道的观点来看，跟我们学术上的发展观点来看是不一样的。

所以大圆满的法门实际上不是现在才有的，自古就有的。宁玛巴藏文的意思他就是古老派嘛，很早从莲花生上师传佛法到西藏就传了大圆满，而且一直传承下来了。

现在无论从历史考证上，还是从修证上来说，佛在说《维摩诘经》的时候就讲了大圆满，就讲了如来藏。所以大圆满、大中观并不是后来的大乘佛教。这个将来我们另外作为一个问题讲。

《禅宗七经》里头，把《维摩诘经》选到禅宗的经典，所以我说净慧法师非常有见解。《维摩诘经：》是最早的一部密法经典，也是最早讲如来藏的经典，再说实一点也可以说是最早讲禅的一部经典，所以《禅宗七经》把《维摩诘经》纳入进去是完全正确的。

大圆满说的是如来藏，是大中观，我们如来藏藏识的修习也就是大中观的修习。龙树菩萨讲的中观理论，他是在理论上、在法义上说。真正修持的时候，还是要观察两边然后才能离两边。比如说无生灭，你要看到有生有灭你才能够离生灭，你生也看不到灭也看不到你怎么离生灭呀。所以我们讲如来藏，你就要晓得两边，有清净的一边，还有污染的一边。两边都看到了，你才能够离两边，离两边你才能得中道。

所以这样来说，如来藏藏识不坏缘起的空，也不坏法相的有；既不违世法，也合出世间法；离开了一切相对概念，证悟绝对的真如。这就是《楞伽经》的要旨。

所以我们讲《楞伽经》，讲了这个缘起性空，我之所以啰啰嗦

嗦反反复复，几乎把全部讲缘起性空的义理都说出来，因为不然的话，我们对《楞伽经》是怎么样讲缘起性空的就不容易明白。我讲的不是经外之义，还都是讲经内的。

讲到这里，我还要说一点，这样比较完整一点。我们刚才一说，大家都领会到了：见地上有层次，修行上有次第。

因此宁玛巴他就提出了一个九乘次第。从世间法来说，有三乘，或者说两乘：世间法一个是外道乘，一个是人天乘。修福报，做好事嘛，来生还是人，更好一点的升天。升天当然是好，但升天从某一个方面来讲还不如在人间好，因为天界太快乐太享福了，享福到什么程度呢，自己不想修行了。所以在天上难得修行。人间，虽然有苦，正是因为有苦，憋着你修行。我是情愿做人，不愿意升天。人间还可以修行，你天上享福享完了，你回头来还得要修行啊，不了脱。世间法就是外道乘、人乘、天乘。

出世间法就分为三乘，就是小乘、大乘、密乘。小乘分两种，声闻乘、缘觉乘。大乘我们叫菩萨乘，有的叫般若乘，般若波罗蜜多。密乘又叫金刚乘，分外密、内密。外密又分为三乘：事乘、行乘、瑜伽乘。内密又分为大瑜伽乘、无比瑜伽乘、无上瑜伽乘。无上瑜伽乘又分为心部、界部、口诀部。口诀部又分三个方面：口耳、随机、心髓这三部。

声闻乘．缘觉乘、菩萨乘这叫外三乘。密乘金刚乘的六乘都是内乘。事部、行部、瑜伽部是外密三乘。大瑜伽、无比瑜伽和无上瑜伽是内密三乘。这就是九乘。不但是宁玛巴，格鲁巴也是这样分法。在宗喀巴的《菩提道次第论》《密宗道次第论》都讲了是这么九乘。

对这九乘究竟怎么看，我觉得公平公正地来看还是有他的道理，但是我感觉到也有他的缺陷，这是我个人的看法，说的不对可能违背了祖师们的宗义。但我还是凡夫嘛，还允许犯错误嘛（众笑）。

说他合理呢，他确实是有次第，有九乘次第。我们前面讲了，在见解上有层次，修行上也是有次第。可是由于他把声闻乘、缘觉乘、菩萨乘作为显教，作为外乘。密乘是密教，是内乘，这样好像密教就比显教高。所以我们一般的汉传佛教听到讲九乘次第就摇头：你把你密教看得这么高啊。这还不说，就是在密教内部，事乘、行乘、瑜伽乘还是外三密，他认为这是东密、台密，你东密、台密讲密啊，讲来讲去都是外密。我藏传密教讲的什么呢，讲的大瑜伽、无比瑜伽、无上瑜伽，这个是内三密，我这个内三密是你东密没有的。所以密教内部，东密也对这个九乘次第不"感冒"，你那么高啊。这个就有争论了。

所以我觉得没有次第显不出修行的程序。但有这个次第这么一判呢，就跟以前判教一样。判教，或者叫教判，特别是天台宗，是最会判教的了。判教作为一个方法来说，是有它的作用的，有它的好处。但是判教本身就是分别呀。一分别得厉害了，一执著了，那就对立斗争，拼个我高你低，是是非非，就有这个弊病。所以我是主张圆融的。圆融不是和稀泥，也不是随便结合、凑合，我讲的圆融是法法相通，但是又法住法位。

比如说我们讲修行要有个基础，修行的基础我一定讲戒律。那么修行的根本，我觉得是禅；律为行基，禅为法本。讲万事万物的相，所谓相显唯识，我一定讲唯识。谈到万事万物的性，我一定要讲中观，性明中观。讲佛法的各种教义呢，我就说教重台贤，天台宗、华严宗（又称贤首宗）讲得好。讲怎么样修行的话，我就说从身口意三业修起，行在三密。讲到最后归宿，我还是归在净土。我这样的圆融，法法相通又法住法位，这样子既不是吃大锅饭，混成一锅粥，又有次第，重点也分明，我们应该是这样的。

我常常这样讲：圆融大小乘，圆融显密教，圆融世法出世法。我弘法，我就坚持圆融。有的人问我，你学哪一宗的，哪一派的，

你是不是学密的，东密的，还是藏密的？这个问题我真是不好回答，你说我是修菩萨乘，不修金刚乘，或者只修金刚乘，还是其他什么，所以应该很圆融来看。

我对九乘次第的看法，好处是确实把修行道次第讲出来了，但是我们一定要看到它是圆融的。就说菩萨乘，你先看我们菩萨乘能不能否定缘觉、声闻乘啊？不否定他。只是在修行上，你现在低了，层次要提高一点，这可以。何况你密乘里头非有小乘不可，我不是讲了吗，你修密乘怎么修啊，你还是从一切有部开始修。有，你才能起修；没有，你怎么起修啊。所以显教跟密教应该是圆融的，你不要把它分得那么清。分得清以后，你要晓得通啊，不通不行啊。

那么是不是九乘次第就错了？不是。一个说它有次第，再一个它确实也是把共同的东西理清楚了，特殊的地方也分出来了。

显教和密教不能那么分开，要圆融。密乘也是的，外密跟内密也应该是圆融的，就是东密跟藏密也是应该圆融的。不能说事部、行部、瑜伽部就没有无上瑜伽，这个是我特别从法门寺的唐密曼荼罗里头研究看到，是有的，当然，赶不上藏密的无上瑜伽部那么具体。在东密的经典里头有很多地方都讲到无上瑜伽，但是他有那个理，没有那个事，没有具体说怎么修，缺乏这个，他修的是外密的三乘．这个是实在的。所以对九层次第我们这样看，就比较公允一点，就不那么执著。

一般藏传佛教讲修行，就是讲根、道、果。根，就是他修行所持的基础；道，是他修持的方法、方便；果，是修行以后证得的证量、境界。那么我们现在讲《楞伽经》讲如来藏，根，就是大中观如来藏的思想；道，在藏传佛教里讲的是瑜伽行；果，就是最后成佛，明心见性，见性成佛。问题是我们学《楞伽经》首先是这个根，大中观这个见要弄清楚。然后这个道，瑜伽行，怎么样来修，我前

面讲的很多达摩传下来的楞伽禅法，在顿的方面，我们现在五宗七派一直传下来了，那么渐的方面究竟怎么修呢，还没有一个明确的次第，我昨天举了摩诃衍的那个例子就说明了这个问题，我们就正好借助于大圆满的修持。因为大圆满是一层一地的来修，那么我们可以把禅宗的渐法，通过《楞伽经》的理论再跟它的实际结合，这样可以有一条道路出来。我反复讲要靠我们现在的人，特别是我们有禅研究所在这里，又有佛学院在这里。我们要做这步功夫，这是功德无量的事情。

讲缘起性空，我就啰嗦了差不多两天时间了，不得已，孟夫子讲的："予岂好辩哉？予不得已也。"

我们讲缘起性空，不光是讲一些名词，我们讲缘起性空讲到龙树的中观为止还不行，因为龙树以后，还有月称、清辨，这么多呢。我们这样讲了以后，再来看缘起性空视野就开阔了，就不光是停留在一般来看缘起性空的问题上，还要看到《楞伽经》讲的缘起性空，是大圆满的。下面我们接着讲经文。

## （二）明常声如幻

经文正宗分讲结说诸义，结说诸义首先讲了缘起性空，下面讲常声如幻。常声如幻也是分两大段，一方面辨明常声，一方面辨明如幻。另外还有辨四法。我们下面就讲这三个问题了。

### 1．辨常声

首先讲辨常声，我们看经文。

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，常声者，何事说？佛告大慧：为惑乱。以彼惑乱，诸圣亦现，而非颠倒。大慧，如春时炎、火轮、垂发、揵闼婆城、幻梦镜像，世间颠倒非**

**明智也。然非不现。大慧，彼惑乱者有种种现。非惑乱作无常。所以者何？谓离性非性故。**

大慧菩萨听到佛讲了缘起性空，就问佛了。因为那个时候印度外道，各种学说都很多，最突出的是六师外道。其中有个派别叫声论外道，他主张声音是实有的，声音有实体，而且是常住不变的。当然了这个学派本身他内部也有不同的派别，但总的来说，我们叫他声论学派，讲声音常住不坏，有永恒性。所以大慧菩萨就问："常声者，何事说？"就是问，讲声常住的这一派究竟什么回事，怎么说。

"佛告大慧：为惑乱。以彼惑乱，诸圣亦现，而非颠倒。"这句话费解一点。佛告诉大慧，这个声常住的理论，这个外道的说法，是迷惑颠倒的，是惑乱。底下"以彼惑乱，诸圣亦现。"第二个讲惑乱，这又不是讲外道的迷惑颠倒，而是说万事万物所呈现的现象界是纷杂不齐的，世界上各种现象是迷惑、杂乱的，讲的是这个。宋译往往一个词说几种意思，所以常常很费解。"诸圣亦现"，就说佛菩萨他也看到这些惑乱，看到这些现象界的复杂性、差别性，但是"而非颠倒"，他不颠倒，不迷惑，不像声论外道那样，迷惑颠倒。

"大慧"，佛又再举例子，像炎、火轮、垂发、揵闼婆城、幻梦镜，像这些世间颠倒，"非明智也"。他们愚夫、外道的颠倒是不明智的。"然非不现"，但并不是说现象界就不存在了。

"大慧，彼惑乱者有种种现，非惑乱作无常。所以者何？谓离性非性故。"这句话确实费解。"彼惑乱者有种种现。"这个惑乱者是指世界上各种千差万别的现象。"非惑乱作无常。"不是现象界本身来表现有没有永恒性。因为现象界本身它是没有自性的，离性非性故。这一句话在唐译本是这样译的，他说："妄法现实，无量差别，然非无常，何以故？离有无故。"现实世界表现的时候，是无量差别，然非无常，因为离有无故，没有什么有无。这个文义

就比较明白一点，理解这几句话按唐译本来理解就清楚一些了。“性”指有，“非性”指无，“离性非性”就是离有无。

**大慧，云何离性非性惑乱？谓一切愚夫种种境界故。如彼恒河饿鬼见不见故，无惑乱性。于余现故，非无性。如是惑乱，诸圣离颠倒不颠倒。是故惑乱常，谓相相不坏故。大慧，非惑乱种种相，妄想相坏，是故惑乱常。**

就是观察诸法要如实了知恒常如幻，没有实常也没有实断的两边。凡夫是自己颠倒自己，圣人不迷惑这些事情。声有而如幻，所以离有。虽幻而愚夫惑之为有，这就故非无。像恒河水，我们人看到是水，饿鬼他看不到水，为什么饿鬼看不到水呢，他认为水是脓血，所以“饿鬼见不见故”，他看不到，“无惑乱性”，所以非有。“于余现故，非无性”。但是不是说饿鬼看不到水了，水就不现了嘛，其他的，像我们人，像畜生，这些界的众生还是看得到的，所以又是非无。因为心识不同，见地不同，也就看的东西不同。

“如是惑乱，诸圣离颠倒不颠倒。”圣人看这些现象界，不是说现象界没有差别，没有惑乱，看到了，但是不颠倒。圣人离开了有无的颠倒见，知幻为幻，知道如幻现象界不真实。并不是妄法上有差别相，那都是我们的执著而已。

“是故惑乱常，谓相相不坏故。大慧，非惑乱种种相，妄想相坏，是故惑乱常。”说到惑乱的现象界有常性的原因，是因为和外境比较起来，内心的妄想显得变化无常，容易破灭，而外境现象显得持久，所以愚夫就颠倒惑乱，认为它（外境）是有常性的了。

**大慧，云何惑乱真实？若复因缘，诸圣于此惑乱不起颠倒觉非不颠倒觉。大慧，除诸圣于此惑乱有少分想，非圣智**

**事相。**

怎么又说现象界的惑乱现象有真实性呢？虽然一切圣者不起颠倒妄想，但并非不见颠倒的情形。这个就是讲在妄法上，佛菩萨他不计有无，心外无法，他当然没有颠倒妄觉的想法。就是说诸法如幻，并没有一点真实性，并无少分的真实性，缘起性空嘛。如果你能够离开了妄想，哪怕离开了一分，那你觉悟就多一分。如果还有少分的这种颠倒妄想的话，那就你还没达到圣智的境界，哪怕有少分的都不行。

**大慧，凡有者，愚夫妄说，非圣言说。彼惑乱者，倒不倒妄想，起二种种性：谓圣种性，及愚夫种性。圣种性者，三种分别：谓声闻乘、缘觉乘、佛乘。**

万事万物像幻相一样，没有永恒性的，你抓着以为常，这都是愚夫妄见，如果对惑乱的现象，分别它的颠倒和不颠倒，就可以生起两种种性：一种是圣的种性，一种是愚夫的种性。圣种性又可以分三种：谓声闻乘、缘觉乘、佛乘。

**云何愚夫妄想，起声闻乘种性？谓自共相计著起声闻乘种性，是名妄想起声闻乘种性。大慧，即彼惑乱妄想，起缘觉乘种性，谓即彼惑乱自共相不亲计著，起缘觉乘种性。云何智者即彼惑乱，起佛乘种性？谓觉自心现量，外性非性，不妄想相，起佛乘种性，是名即彼惑乱起佛乘种性。**

“云何愚夫妄想，起声闻乘种性？”何以凡夫妄想会引起声闻乘种性呢？“谓自共相计著，起声闻乘种性。”就是说外界的现象，无非是五蕴、十八界、十二入，对这些阴界入的苦、空、无我，你抓着它们具体的象征（自相），抓着它们共同的性质，分别了知（共相）。一般凡夫都是对阴界入抓住不放嘛。但是如果你听到佛的教导，了知阴界入没有实体，这个就能够起声闻种性，“是名妄想起声闻乘种性。”

如果“即彼惑乱妄想，起缘觉乘种性”。何以惑乱妄想起缘觉乘种性呢？就是因为他不执著惑乱这个自相共相，而且想怎么样出离，看到外界的现象是不真实的，是缘起的，想回避它，脱离它，不亲因缘，以为这样是究竟解脱，这是缘觉乘种性。

“云何智者即彼惑乱，起佛乘种性？”智者，像佛那样认识这一切外界的千差万别，迷惑的这些现象，纷乱杂存的现象都是我们自心所现，自心现量。“谓自觉心现量，外性非性”，都是没有自性的，“不妄想相”，不起妄想颠倒，这样他就“起佛乘种性”了。

**又种种事性，凡夫惑想，起愚夫种性。彼非有事非无事，是名种性义。大慧，即彼惑乱不妄想，诸圣心意意识，过习气，自性法，转变性，是名为如。是故说如离心。我说此句显示离想，即说离一切想。**

就是还有凡夫他看到种种现象就抓着这些不放，这就起凡夫种性。

“彼非有事非无事，是名种性义”。这个叫种性，前面已经讲了，自性的问题，这个比较容易清楚。

“大慧，即彼惑乱不妄想，诸圣心意意识、过习气、自性法，转变性，是名为如。”对这个惑乱妄法不颠倒妄想，能够去掉它的

过患，自性有漏的习气都能够舍掉，转变自性，转识成智这个就叫“如”，就是真如。

“是故说如离心。我说此句显示离想，即说离一切想。”所以说“如”是离一切妄想心的。离一切妄想，真如自现。不是说你在出离当中还有一个常法存在。你只要出离了，就如了。这句话实际意思就是，除妄，你觉悟了那就是了。不是你出离了，除了这个妄以后，你另外还有一个“常”在那里，没有一个“常”在那里，没有一个“如”在那里。这段说这个意思。这段叫做辨常声。

声音的问题将来我们有机会再说。上次我也说了一点，以音声做佛事嘛。佛说这个话并不是否认声音这个法。佛是不立世间法也不坏世间法的。这个都是就外道的声常住论他总认为有一个永恒不变的“常”在那里，释迦佛说没有这个东西，声不常住，世界都是变的，没有永恒不变的东西。倒是可以这样说，没有不变的，这才是永恒，这样说还差不多。

**2．辨如幻**

下面第二段是辨如幻。

**大慧白佛言：世尊，惑乱为有为无？佛告大慧：如幻，无计著相。若惑乱有计著相者，计著性不可灭。缘起应如外道说因缘生法。**

万法如幻，说这些世界种种法都像是幻一样的，如露亦如电，应作如是观嘛。大慧对怎么样辨如幻提了四个问题，刚才念的这一段是第一个问题。

第一个问题问惑乱妄法是有还是无。佛怎么答呢？佛说，妄法如幻，非有非无。怎么讲非有非无呢，你如果在妄法上执著有无，你认为是有抓着不放的话，我们讲无自性，你就把万法如幻认为是

实体了。你这是变成外道讲的因缘法，不是我讲的因缘法，所以针对第一个问题。佛告大慧这么说。

**大慧白佛言：世尊，若惑乱如幻者，复当与余惑作因？佛告大慧：非幻惑因，不起过故。大慧，幻不起过，无有妄想。大慧，幻者从他明处生，非自妄想过习气处生。是故不起过。大慧，此是愚夫心惑计著，非圣贤也。**

这就是第二个问题了。如果是现象界惑乱如幻，如幻的事情是不是应该还生这些如幻的事情呢。大慧问的第二个问题，问惑乱如幻应生幻事，问惑乱是不是可以成为其他的妄惑产生的原因。

佛就告诉大慧，幻法本如幻，它不生起过患，不是其他惑乱产生的原因。

佛说不真实的幻，它本身如幻，那里还产生过错呢？因为前面释迦佛已经跟大慧菩萨讲了，我这个讲的因缘所生法，不是外道讲的，你如果抓着惑乱这个现象有差别，认为有实体，那就当做第一因，那就不是我讲的因缘法。幻相就是幻，没有什么过错不过错。不要再把幻相本身作为第一因了。所以幻相是有是无，都是我们自心妄想所执著的。因为一切如幻，它就是如幻，并不是从妄想习气这些方面另外还有一个什么如幻存在，不是如幻以外又可以产生一个如幻。讲的这个意思，还是讲的心外无法。所以答复这个问题以后，佛又说了一个偈子：

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**
**圣不见惑乱，中间亦无实；中间若真实，惑乱即真实。**
**舍离一切惑，若有相生者，是亦为惑乱，不净犹如翳。**

**复次大慧，非幻无有相似，见一切法如幻。**

讲得很明白了。这个偈子就是说圣人佛菩萨不为如幻的妄法所惑乱，所以他不在迷惑惑乱之外感到还有别的什么真实。

不是说在妄想惑乱中间还有一个真实的东西。你如果说这中间是真实的，那也等于是惑乱的东西了，等于把那个惑乱当做是真实的了。这是前四句颂的意思。

后四句就是：离诸妄法，另有所坏。“舍离一切惑，若有相生者，”如果离诸妄法，另外有所取，那也都是你能取心上的妄想分别，“是亦为惑乱，不净犹如翳。”就好像看东西眼睛花了一样，以为东西花了，实际还是自心不净。若有一法可取都是妄想。

“复次大慧，非幻无有相似，见一切法如幻。”佛又跟大慧讲，非幻的境界是无法描绘比拟的。因此我们所看到一切现象都是如幻的，如果我不拿幻来打比方，那没有别的话说了，还有什么东西比“如幻”来说更恰当的呢。这个是讲第二个方面，答复他第二个问题。

辨如幻，大慧菩萨提了四个问题，第一个问题是诸法如幻，是有还是没有呢？佛回答他是非有非无。第二个问题就是问如幻是不是生其他妄惑的原因，佛答非为惑因。下面就问第三个问题。

第三个问题就是大慧菩萨问，诸法如幻，是不是也有不如幻的。佛答复他：无不如幻。这段话就这个意思，我们来看正文。

**大慧白佛言：世尊，为种种幻相计著，言一切法如幻？为异相计著，若种种幻相计著，言一切性如幻者，世尊，有性不如幻者，所以者何？谓色种种相非因。世尊，无有因色种种相现如幻。世尊，是故无种种幻相计著相似性如幻。**

大慧问，是不是佛看到众生抓着种种幻相不放，您就说一切法如幻呢？但是现象界的一现象确实是千差万别的，是不是“有性不如幻者？”是不是有些现象界的自性并不是如幻呢？因为现象界各种现象比如各种色尘、声尘，……等等，有些是表现如幻的，有些又好像不如幻的。好像不都是如幻。

**佛告大慧：非种种幻相计著相似，一切法如幻。大慧，然不实一切法，速灭如电，是则如幻。大慧，譬如电光刹那顷现，现已即灭，非愚夫现，如是一切性，自妄想自共相，观察无性，非现色相计著。**

佛就告诉大慧，不能说有些法好像相似幻，不是幻，不能这么说。因为一切法一切现象，都是刹那生灭不停的，都是变化的，“速灭如电”，就像电一样，快得很，一闪就过去了，“刹那顷现，现已即灭。”同时生就同时灭，现象本身就是刹那变化不停的，是不以人们的主观意志为转移的，这个是客观现象。万事万物都没有永恒性，变化就是幻，没个不变化的。所以大慧问，是不是有些法如幻，有些法不如幻，就是问有些法没有永恒性，有些法可能还有永恒性。佛说不是的，我说一切法如幻，没有哪个法逃脱这个原则。世界上万事万物的现象界没有不变的东西，都是变的。

“非愚夫现，如是一切性，自妄想自共相。”不是像愚夫那样，凡夫他总是生分别，分别这是某种现象的自性，分别那是某种现象的共性。佛讲的如幻是当体如幻，就这个现象本身当体就是幻。并不是因为你执著了它才如幻。佛在这个地方说得很深的。诸法如幻它是客观的。不是说主观的我想的，我执著错了，才有幻啊。因为客观本身是变化不停的，刹那不停。有些变化众生看得到，认为这

是变化，这是如幻。有些变化看不到，因为变化得太快了，像电光一样的，这种如幻的刹那变化的现象不易觉察，但是并不是因为你不觉察它就不存在了。你觉察不觉察它也存在。幻相是客观存在，现象界是客观存在的。

《楞伽经》前面讲缘起性空，这里讲辨声常如幻，都承认现象界的作用是存在的。讲它的变易性，不是说这些法没有变的作用。变的本身它没有实体，没有独立性，没有自主性，它是因缘而生，但是它毕竟有变化的作用在那里。这个功能作用还是存在的，这个也是法性，不抹杀的。这样佛说的缘起性空，就不是断灭空了。我们要体会这个意思，所以前面说了缘起性空以后，就容易理解佛讲如幻的问题了。

“观察无性，非现色相计著。”观察无性不是专指现象界的色相而说如幻。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**
**非幻无有譬，说法性如幻；不实速如电，是故说如幻。**

“非幻无有譬”，真实非幻的境界，是不可言说的。“说法性如幻”，我们说诸法如幻，因为它刹那的变化，“不实速如电”。

下面大慧菩萨提出第四个问题：

**大慧复白佛言：如世尊所说，一切性无生，及如幻。将无世尊前后所说，自相违耶？说无生，性如幻。**

就是问，您曾经说一切法是无生的，现在您又说一切法如幻。您自己前后所说的是不是自相违背呀，是不是矛盾啊？这是大慧提的第四个问题。

**佛告大慧：非我说无生，性如幻，前后相违过。所以者何？谓生无生，觉自心现量。有非有，外性非性，无生现。大慧，非我前后说相违过，然坏外道因生，故我说一切性无生。大慧，外道痴聚，欲令有无有生，非自妄想种种计著缘。大慧，我非有无有生，是故我以无生说而说。大慧，说性者，为摄受生死故，坏无见断见故，为我弟子摄受种种业，受生处故。以声性，说摄受生死。**

“非我说无生性如幻，前后相违过。”佛讲，不是我有前后矛盾的错误，“所以者何？”为什么呢？“谓生无生”，因为，我是讲诸法无生，是本不生的，没有个第一因，“觉自心现量”，要从本不生里觉了诸法是自心现量。自心所现的有也好，非有也好，都是无生。“外性非性”，外境你看到好像有实体一样，但是非性，不是实体，所以佛讲无生的现象。

“大慧，非我前后说相违过，”不是我前后说有矛盾。“然坏外道因生，故我说一切性无生。”佛说，但是为了坏外道所说的，这个“坏”是破斥，为了驳倒破坏外道他们说的因生。外道讲有因而生，或者是一因生，或者多因生，数论派是讲一因生，胜论派是多因生，反正都是讲有个第一因。佛说我为了破坏驳斥这些外道的邪见因生，“故我说一切性无生”，我就说一切法本来不生，说无生的道理。

大慧呀，“外道痴聚”。当佛说法的时候，我们也可以想得到，六十二种外道，那种邪见，你看是不是痴聚呀，就是糊涂人聚在一坨了，（众笑）就是外道邪见这种愚蠢集中了，他们说的“有无有生”，无中生有，有中生无这些东西。

“非自妄想种种计著缘。”不知道这些有无有生都是自心妄想

执著而生。他总认为万事万物有一个来源。我们经中讲的“妄想”，有时候作妄见、妄相来解，虚妄的相，不真实的见来解。对外境来说，看到的不真实的现象，叫妄相；自己内心对这些妄相不如实了解的这些见解，叫妄见。这两个合起来叫妄想。这是经上讲的一种妄想。还有一种妄想是讲分别。我们前面讲五法的时候，讲相、名、妄想、正智、如如，那个五法讲的妄想是分别的意思。这个地方也是讲的分别，“非自妄想种种计著缘。”

“大慧，我非有无有生，是故我以无生说而说。”佛说，讲万事万物的成因来源等等，我不讲有不讲无，我总是讲本不生，无生。我为什么这么说呢？“大慧，说性者，为摄受生死故。”说这些本不生，说如幻，都是为了使众生能够了解生死的大事，帮助他们了脱生死轮回。“坏无见断见故”，我为破他们的常见断见，我说无生。“为我弟子摄受种种业，受生处故，”还为了佛弟子们，不再受业力的支配，能够了脱生死，不再受生，我“以声性说摄受生死”，才拿声性这些变化的现象来说生死的一些问题。

**大慧，说幻性自性相，为离性自性相故。堕愚夫恶见相希望，不知自心现量。坏因所作生，缘自性相计著。说幻梦自性相一切法，不令愚夫恶见希望计著，自及他一切法，如实处见，作不正论。大慧，如实处见一切法者，谓超自心现量。**

因为大慧问的问题是为什么您说如幻，又说无生啊？佛就讲，我为什么讲无生呢，特别是对外道来说，我要使众生了解这些生死现象，我一定要讲没有第一因，讲无生，讲性空。众生总是抓着外界的现象，他总认为有一个实实在在的东西，抓着这个东西不放，所以我的就讲都是不真实的，一切如幻。就是对外道来说，我着重

讲无生；对一般的众生来说，我着重讲如幻。我为什么有时候讲无生，有时候又讲如幻，是这么个道理。所以说讲无生，又讲如幻，并不矛盾嘛，因为如幻本身就是无生，无生它的表现可以如幻，这是说的一层意思。再第二层意思就是破外道他们的有因无因生、常见断见、有见无见，我就说诸法无生；对一般的凡夫来说因为他们执著于现象方面多，我就说诸法的幻。答复大慧讲的这个意思。

我“说幻梦自性相一切法，不令愚夫恶见希望计著”，使他们不抓着现象这些法当成真的。“自及他一切法，如实处见，作不正论。”以至于产生一些不正确的看法。

“大慧，如实处见一切法者，谓超自心现量。”抓一切法有一个实有的体不变的话，你就看不到它的真实。所以如果看到真实呢，一定要把你自心现的一些幻相假相除掉，要超越。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**无生作非性，有性摄生死；观察如幻等，于相不妄想。**

“无生作非性”，就是无作它就无生。因缘所生法，此有故彼有，没有缘，没有作了，也就无生。“有性摄生死”，因为偈语文字有省略，很简练，从字面来看有些深奥，但实际上意思还是清楚的，就是说你晓得诸法无性如幻，无生但是又如幻，你对生死的现象就明白了。

“观察如幻等”，你观察它如幻，你又观察它无生，“于相不妄想。”你就对这些差别现象不妄想了，也就不分别了，也就是真正能够了解这个无生和如幻了。意思就是这样。佛答复了大慧这么四个大问题，就从如幻来讲，回答了这个问题。

### 3．明名句形身相

底下讲，还是应该标个题吧，这个叫明名句形身相。这一大段

都是讲常声如幻的，首先辨了常声，第二个辨了如幻，这个就明名句形身。

这个名句形身，就是要明白名身、句身、形身。这个身是什么？现在解释比较容易懂，这个身在这里就是载体，我们常常说载体嘛。名的载体，句的载体，形的载体。这就容易懂了。身是身体嘛，名的身体，句的身体，形的身体。身体是载体，表示一个东西存在嘛。

名，代表名词，概念。句，一般讲的语句。形，就是文字，形象文字。就是讲这些名词、语句、文字，这些载体的问题。其实讲这个问题，我们深一层领会，佛在这里讲的就是文字般若。我们看正文：

**复次大慧，当说名句形身相。善观名句形身菩萨摩萨，随入义句形身，疾得阿耨多罗三藐三菩提。如是觉已，觉一切众生。**

“复次大慧，当说名句形身相。”我应当再跟你说这三个名句形的载体。“善观名句形身菩萨摩诃萨”，善于观察这三个载体的菩萨，“随入义句形身。”能够随着进入义句形身，能够深入到名词概念的语句载体。当然这些名词概念、语句文字，表达义理的这些载体是世间法，但是如果“善观”，善于观察这些载体的东西，你能够深入进去了的话，“疾得阿跋多罗三藐三菩提。”还能够迅速证得正等正觉。

你看佛说的这段话，强调要善观，能够随入，这个才行，你不善观你不随入，你说你能证得，那是不行的。一善观一随入了，就是文字般若了。不然的话，还是世间法的讲文字学、讲语义学、讲声明学、讲逻辑学那些学问了。这个地方要注意。

“如是觉已，觉一切众生。”能够证得无上正等正觉，如是觉已，你从这个方面悟道了，觉悟了，还能够运用它，也是方便法门，来度一切众生。不但是你自觉，还能够觉他。所以对这些载体应作如是观，这样来看。我看这样的话，那么我们对现在的计算机电脑这些信息处理机，这些现代的信息载体，也应该作如是观了。就是对世间法的东西，如果能够善观，能够随入，一样的。从这里头得正知，得觉悟，而且能够利用它度众生。这个法义我觉得讲得还是比较深的。

下面就解释一下什么叫这三个载体。

**大慧，名身者，谓若依事立名，是名名身。句身者，谓句有义身，自性决定究竟，是名句身。形身者，谓显示名句，是名形身。形身者即字也。又形身者，谓长短高下。又句身者，谓径迹，如象马人兽等所行径迹，得句身名。大慧，名及形者，谓以名说无色四阴，故说名。自相现，故说形。是名名句形身。说名句形身相分齐，应当修学。**

“大慧，名身者，谓若依事立名，是名名身。”什么叫名的载体呢？依一个事情，按那个事情，给它起一个名字，立一个名字，这个就叫名的载体。因为我们的活动，万事万物要表达，要说，总要给它起一个名字，由这些名字集拢来形成概念。所以总要有这个载体嘛，没有这个载体我们就没有办法说话，同时按世俗法来说吧，没有这些名词概念，不但不能说话，可能你这个思维都没有载体。因为名词概念它是思想的载体，它表达意思就是你的思想的载体。既然是思想载体，你这个思想就可以依靠这些名词概念做推理，做判断，可以做结论。你要把这个东西否定了，否定了这个法的话，那你就不知怎么想了，这个就世俗来说。

这里要区别的是，前面讲了远离四句，又讲了言说妄想，讲了很多，那么这里怎么又说这个呢？所以佛早就交待了，要善观，你不要搞混了，不然那大慧菩萨又会问了，刚说远离言说，你这里又讲载体，这不矛盾吗，问题又来了。所以释迦牟尼佛跟大慧菩萨开始就讲要善观，然后随入。这个是名身，下面讲句身。

“句身者，谓句有义身，”句身就是句子，是表达意思的载体，“自性决定究竟，是名句身。”就是说话说出的时候“决定究竟”，你说的意思究竟是肯定还是否定啊，究竟是什么意思总要表达决定嘛。这个意思，这叫句身。

“形身者，谓显示名句，是名形身。”形身包括了名和句两种含义，形的载体就是表示上面讲的名词概念和语句。名词概念语句用什么来表示呢，是用文字来表示的，所以接着说，“形身者，即字也。”形身就是一段话一段文字了，所以又讲“形身者，谓长短高下。”形身可以很长也可很短，表达的内容也可能分出高下，有精妙的，也有粗陋的。

“句身者，谓径迹，”径就是路，迹就是痕迹，径迹就是路的痕迹。“如果象马人兽等所行径迹。”句身好像象马人走过的地方留下了一条痕迹，“得句身名。”句子是词汇连贯起来的嘛。所以得到这个载体的名字。

“大慧，名及形者，谓以名说无色四阴故说名。”就是说名跟形是我们用名词概念以及一段文章来说无色的四阴。本来我们讲五阴是色受想行识嘛，除去色阴，受想行识是无色的。所以说我拿名词言说说无色四阴，说受想行识。为什么说无色呢？因为名言概念或者一段话、一篇文章的涵义是没有形色可得的嘛。

“自相现，故说形。”事物它自己的形相表现出来，怎么表现出来，用文字载体来表现它，“是名名句形身。”

“说名句形身分齐，应当修学。”“分齐”的意思就是方面，

拿现在话说就是我们讲的这些方面、这些部分。这里指这三个部分，名、句、形，你们应当修学。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**名身与句身，及形身差别，凡夫愚计著，如象溺深泥。**

对名言概念，对名句形这些载体，凡夫愚蠢执著的话就“如象溺深泥”，好像大象陷入沼泽地或是泥潭里不能自拔。就是讲对这些载体，你要善观，随入，你不要执著，不然那就又陷进去了。

为什么这一段在这里佛又讲起载体的问题呢？实际上就是联系前面，因为前面一开始大慧就问，有一种外道，声论派认为声音是常住不变的，所以释迦佛就答复他讲常声讲如幻。讲了这些道理，破了这些执著以后，然后讲这个载体。声音跟文字都是载体。

你现在想想看，能够把我们的思想意识表达出来的载体有哪些？主要就两个嘛，一个声音，一个文字，一个音，一个形。我们讲形、义、声。这个义当然是我们意识所分别的东西，所想象的东西，所回忆的东西，对于这个义，怎么来表达它，用什么东西来乘载它，这个载体就只有一个声音，一个形象。我们现在的电脑、数据这些东西也还是形的东西，我们现在的电话、无线电、有线电这些信息的传播很多还是声音嘛，载体的形式主要就是这两个方面。古时候印度从婆罗门教起，一直也都很重视声音。

为什么声音能作为我们思想意识的载体呢？因为它是法尔的。是不是，你怎么表达呀，比如说小孩子，他不知道这些外面现象，也没有知识，一生下来的时候他怎么表达，他就“啊一啊一啊”，用声音表达我来了。再就是想吃了，“哇啊”，哭了，用声音表达，他没有别的能表达他的意思，他又不会写字，才生下来嘛。所以声音这个载体是天然的。其实声音不光是人说话的载体，这些动物也

都以声音为载体呀，所以人有人言，兽有兽语。孔夫子的学生叫公冶长，他就懂鸟语，我们现在还有些人懂鸟语，跟鸟说话嘛。

本来这个声音很多是很自然地传下来的，但是在后来我们人就抓住声音的一部分，就是表达义理这一部分，慢慢我们世间常识就流行起来了。还有一部分所表达的意思不是名词概念能够说的，但是实际上它的作用还是很客观存在的，这部分就被人们忽视，慢慢丢掉了。这部分丢掉的东西佛教给它保存了，这是什么？就是咒语。所以是咒语是不空的啊！我念个咒语，你听不懂，饿鬼听得懂啊！现在你念咒语，你倒不懂了，本来是你的，人文的。当然佛也说这个话嘛，佛说的话众生都能听得懂，所谓佛以一音演说法，众生随类各得解嘛。所以声音这个载体有一部分而且是大部分，这个信息在咒语里头。因为印度他较偏重于声音，有什么东西，都口耳相传，用文字用得比较少，因为印度很少有文字的历史记载。

我们中国，华夏的文化就不同，就偏重于形象、文字。你看从结绳创造字，以至最古老的云书，籀书，然后变成各种的甲骨文啊，金石文啊，后来变成大篆、小篆，直到秦始皇统一文字嘛，以后有了楷书、行书，形成这套文字的形象载体。文字形象载体跟声音载体一样有很多种的，不光是我们现在汉字的这个，英国有英文，法国有法文，罗马有拉丁文，各种文字都形成载体。那是不是就是我们现在世界各国的文字作为文字载体就完了呢？还不是，还有很多的，不过跟声音载体一样也丢了。那些丢了的文字载体是什么呀？我们道教保留了一部分，道教画符啊。你们以为是鬼画桃符吧（众笑）。但那个符画得真的话，鬼就怕呀。那是种信息，不是假的。我在这里不是说迷信，我在说这个道理呀。当然后来有些假道士他真是鬼画桃符，他没有真实的修证，不了解。真正的画符是不容易的。符也不完全都是道家道书里传下来的那样子。

所以这种载体的问题，我们现在说是信息时代，真正的信息时代，联入信息，要懂得佛法才好，所以我们佛学院将来在这方面会出人材的。为什么呢？因为你善观，随入，就可以得无上正等正觉啊。不要马虎啊，你看提得好高啊。这样子你得了觉以后，还能够觉一切众生。经上这么讲的嘛，“如是觉已，觉一众生。”

看我把这一段说清楚没有。这要搞清楚，不然的话，这里怎么忽然又讲起名词概念起来了，而且还要“应当修学”，这怎么回事呀，我们讲如来藏离垢，这么离垢，这不是越来越污染了吗？不然，恰恰相反，你善观随入的话，你就要懂得这些载体它也无生，它也是如幻。万事万物正是因为如幻，所以千差万别的各种现象都可以搞出来。也正是因为本不生，你才觉悟，才能够掌握它本体的东西。所以我们学佛法真正有证得的人，在载体这些方面，他一定不会同于凡人。你试试看，你们的学习境界，那样你们学电脑学什么就一定会很快，法法相通的嘛。

**4．辨四法**

好，我就讲了这一段，下面接着说，下面这段叫做辨四法。这个明常声如幻，一个是辨常声，一个是辨如幻，一个是明名句形身，下面第四个是辨四法。

**复次大慧，未来世智者，以离一异、俱不俱、见相、我所、通义，问无智者。彼即答言，此非正问，谓色等，常无常，为异不异。如是涅槃诸行，相所相、求那所求那、造所造、见所见、尘及微尘、修与修者，如是比展转相。如是等问，而言佛说无记止论，非彼痴人之所能知，谓闻慧不具故。如来应供等正觉，令彼离恐怖句故，说言无记，不为记说。又止外道见论故，而不为说。**

这一段重点是讲辨四法。这个问题是怎么引起的呢？第一句话我们宋译本上说“未来世智者，以离一异、俱不俱”这些问题来“问无智者”。但是唐译本上是无智者问智者这些问题，正好相反。唐译本这句话是这样的：“未来世中有诸邪智恶思觉者，离如实法，以见一异俱不俱相，问诸智者。”我们从后面的意思来看，并参考其它译注，这句话还是唐译本的比较准确。我们还是按唐译本来解释，就是未来世无智者舍离如实法，“以一异俱不俱见相我所通义”这些问题来问智者。

“智者”，就是大智慧的人。“一”是同一性，“异”是差别性。万事万物都有同一性，但是又有差别性。“一异”，这是在我们现象界普遍存在的。拿人来说，人都有共同性，都有人性嘛，但是人也有差别，这可以从各方面，比如从皮肤颜色上，我们就可以分黄种、红种、白种、黑种，从人的智慧上分也有愚人跟智者，有上智、中智、下智。所以有共同性，也有差别性。

共同性跟差别性的问题很多，华严讲这个问题讲得最透彻了，华严讲这个一异问题，我们禅宗参禅，在差别性同一性的问题上也是讲得很深的。哲学上也是讲同一性与差别性，而且讲这两个方面还有互相转化的问题，也讲得很多，现在论证的也很多。

我们禅宗大家都知道石头和尚，石头希迁，是我们禅宗的祖师，他就写了一卷几百字的《参同契》，“参”是指万事万物的差别性，“同”是指万事万物的同一性，“契”是指这个差别性跟同一性怎么样相应的，怎么样结合的，怎么样互相转化的。你看他这篇文章的名字就很说明问题了。汉朝时候道家魏伯阳写过《周易参同契》，用周易讲丹法，那是道家的。这个石头和尚写的《参同契》是我们佛家的，作为佛学院的同学了解佛学，他的这篇文章还是很好的，可以学的。他开头就讲：“门门一切境，回互不回互，回而更相舍，不尔以位住。”就是万事万物的一切现象境界就是两个方面，回互

不回互，就是交摄不摄吧。又扯远了，不说了。这是一异问题。

“俱不俱”，是共有的，还是不共有的。“俱”共有，“不俱”不共有。就是这些东西同体不同体吧。

“见相”，拿现在话说就是认识，认识论。

就是拿万事万物的差别性、同一性，是共同体、不共同体，还有不同的认识等等这些方面，还有“我所、通义”来问。

“我所”，实际上就是能所，能够作的、所作的，能想的、所想的。拿这些认识论上的问题问。

“通义”，就是上面讲的这些问题，它们互相联系的这个法义。用这些来“问智者”。

“彼即答言”，他就会答复你：“此非正问。”你们这都不是正当的问题。为什么呢，下面就讲了。

“谓色等，常无常，”“色等”就是五蕴里头的色蕴，色蕴就是物质。“常无常”，这个物质是常还是无常。

“为异不异”，是同还是不同。“如是涅槃诸行”，像涅槃里头一些活动，诸行，行是现象。

“相所相”，这些现象的相和它所相。

“求那所求那”，求那就是外道讲有神我，造物主，前面已经说过的。造物主一因生嘛，是这个意思。

“造所造”，能造作的什么东西，所造的什么东西。

“见所见”，能见和所见。这些作用是什么。

“尘及微尘，修与修者”。能修的什么东西，所修的什么东西。

这些问题“如是比展转相”，都可以互相发明，互相引证的。

“如是等问，而言佛说无记止论”，说我们佛对你问的这些问题，说“无记止论”。

“无记止论”就是没完没了的这些问题，答复你一个你又说一个，刚才问题很多嘛，异不异、相所相、造所造这么一大堆的问题，

这个问题答复你了，你又问那个，因为这些问题可以展转相生的，从一个问题可以引发很多问题的问题，像前面讲的一百零八个问题，都是可以展转相生的。对这些问题“佛说无记止论。”没完没了的问题叫无记止论，无记止论也就是戏论。

实际上戏论就是不作为正经的问题。佛常常说这些问题不是那些“痴人”没有智慧的人所能够知道的，因为他“闻慧不具故。”他听的智慧不成熟，不具备。当然法相唯识宗，他也承认证得的智慧有闻所成慧、思所成慧、修所成慧。

“如来应供等正觉”，就是佛，“令彼离恐怖句故，说言无记，不为记说。”因为这些问题说到底，说透的话，说得也使他惊怖，害怕了，他闻慧不具嘛，没有听闻理解的慧力。这样就不跟他说了。

还有一种是为了“止外道见论故”，为了阻止外道的这些邪论，“而不为说”，而不跟他说。

这段话的意思，是讲辨四法。佛说法或回答问题有四种形式。讲离垢就要离开世间法的一些认识论，你不能陷入到世间法的认识论上去。因为世间法认识事物大致上有四种不同的认识，就是：

①完全合理。这个认识完全合理。

②部分合理。他的认识或者他的说法，有一部分合理。

③认识混淆，认识没有搞清楚，稀里糊涂的，混淆不清。

④完全不合理。

所以针对这四种不同的认识就有四种方法来对应，说四种方式或四种态度，都可以说。所以佛回答问题，针对这四种不同的认识情况，佛回答这些问题就有四种方式。

第一种，叫一向。一向就是直接正面地回答这个问题。就是正答所问，随问直答，这都叫一向。

第二种方式，叫做反诘。诘就是问，反诘就是反问。我们也可以叫它质答。如果前面一向是正答的话，这叫质答，就是反问。当

对所问有含糊不清或不正之处，就用反问的方式，让问的人自己明白，这叫反诘。这是第二种。

第三种，叫作分别。就是因为所问的问题有些混淆，那就分别给你答复或详细解答，这叫分别，这是一种佛回答问题的方式。这是第三种。

第四种方式，叫止论。唐译本翻译叫置答。什么叫置答呢？就是说你所问的根本不合理，就置而不答，也就是止答。我停止了回答。止答就是置而不答，置而不答就是不答而答。以不回答来答复。

所以针对一般世间法认识上有的四种情况，四种认识，有合理的，有不合理的，有部分合理的，还有混淆不清的。所以佛回答问题就有正面回答，有反问为答，有分别回答，有置答，不答而答，这么四种方式。

止论，置而不答，这种方式主要针对两种情况，一个是对外道。因为外道是一大堆的成见邪见，带来一大堆的纠缠不清的问题，你要答，答不胜答，干脆不答还好一点。这种方式是对外道的。还有一种是对根器没有成熟的，因为他根器未熟，闻慧不具备，就是经上讲的，你说多了，他惊怖，他害怕。比如对一般人来说，死了以后是个什么情况，你跟他说死后有中阴，怎么样，怎么样，说得他就害怕了。如果他根不成熟的话就会害怕，有时干脆不说还好，就止论。所以置答、止论主要是对这两种情况来应用的。下面就说明这个问题。

**大慧，外道作如是说，谓命即是身。如是等无记论。大慧，彼诸外道愚痴，于因作无记论，非我所说。大慧，我所说者，离摄所摄，妄想不生。云何止彼？大慧，若摄所摄计著者，不知自心现量，故止彼。大慧，如来应**

**供等正觉，以四种记论，为众生说法。大慧，止记论者，我时时说，为根未熟，不为熟者。**

外道“谓命即是身”，外道认为人的生命就是个身体。人的生命何止是一个身体的问题呢。“如是等无记论”，像这些外道作的戏论，佛怎么说呢？

“大慧，彼诸外道愚痴，于因作无记论，非我所说。”佛讲那不是我说的，比如外道讲命即身，那身体灭了，生命就是不是也完结了呢？像这一类因的问题，佛说，我所说的不是像外道这么讲的，佛讲六道轮回嘛，这一世完了还有下世。

“我所说者，离摄所摄，妄想不生。”就是万法本不生，不生就不能执著不放。

“云何止彼？”所以在有些问题上置而不答，因为这些问题，都是他“不知自心现量。”

“若摄所摄计著者”，如果抓着外界的现象，有无啊，一因多因，俱不俱呀，不知道这都是他的自心所显现。“故止彼”，所以我就只有置而不答。

“大慧，如来应供等正觉，以四种记论，为众生说法。”佛为了度众生，跟众生说法，就是有四种记论来说，所谓记论就是正当的、正式的说法。记论是跟无记论相对的。无记论就是戏论。佛以四种正当的说法方式为众生说法。

“大慧，止记论者，我时时说。”记论是正当说法嘛，停止了这种正当的说法就是止记论。止记论就是不回答他，就是止记论。什么时候用止论呢，“为根未熟，不为熟者。”众生根没有成熟，我才用止论，对成熟的不用止论。

所以，这四种记论怎么用，要有智慧。外道智慧不足，用也用错了。

**复次大慧，一切法离所作因缘不生，无作者故，一切法不生。大慧，何故一切性离自性？以自觉观时，自共性相不可得，故说一切法不生。何故一切法不可持来不可持去？以自共相，欲持来无所来，欲持去无所去，是故一切法离持来去。大慧，何故一切诸法不灭？谓性自性相无故，一切法不可得，故一切法不灭。大慧，何故一切法无常？谓相起无常性，是故说一切法无常。大慧，何故一切法常？谓相起无生性，无常常，故说一切法常。**

“一切法，离开所作因缘不生，无作者故，一切法不生。”一切法离了因缘就不生，因为没有一个主宰的造物主在那里。这个前面我们讲了很多的，我就不多说了。这是讲一切法不生。

“大慧，何故一切性离自性？以自觉观时，自共性相不可得，故说一切法不生。”佛说，我跟众生讲一切法不生，为什么呢？就是一切法你自觉观察的时候，它没有独立存在的特点，也没有共相，都不可得，所以说一切法不生。同时又“何故一切法不可持来，不可持去？”你不能说它是来还是去，不可执著来去，因为“以自共相，欲持来无所来，欲持去无所去，是故一切法离持来去。”就因为现象上的，无论是它的自相还是它的共相，都无所来。万事万物哪里来的？无所来。哪里呢？无所去。是故一切法就“离持来去”，就不来不去。

“大慧，何故一切诸法不灭？谓性自性相无故。”刚讲了诸法不生，这里又讲诸法不灭。为什么不灭呢？就是这一切法的本体它的自性都是没有实在的，是空的，所以“一切法不可得，是故一切诸法不灭。”

“大慧，何故一切法无常？谓相起无常性，是故说一切法无常。”为什么说一切法无常呢？因为现象起来的时候，它的存在没有永恒性，无常性，所以说一切法无常。

“大慧，何故一切法常？谓相起无生性，无常常，故说一切法常。”那么为什么又说一切法常呢？就是因为一切法的现象没有永恒性，没有第一因，没有生起的自性。正是因为万事万物都是无常的，所以“无常常”，这个无常是常的。世界上没有不无常的东西，都是变化的，这个道理是不变的，是常。

不生不灭的道理前面讲了很多，在这里为什么还要再说明一下呢？因为佛说了，对前面外道的一些问题置而不答，对根未成熟的我也置而不答。但是对根已经成熟的，就正面回答，就跟他分别解说，怎么说呢，就跟他说道理：为什么说一切法不生呢？因为一切法离能作所作。为什么说一切法无自性呢？因为自相共相不可得。为什么说一切法无来去呢？因为一切自相共相来无从来，去无从去。为什么说一切法不灭呢？因为诸法自性不可得。为什么说一切法无常呢？因为诸相生起都是刹那生灭的，所以它无常。为什么说一切法常呢？因为诸相起的时候当体即空，没有永恒性这本身就是永恒的，所以是常。在讲记论有四种以后，为什么说这一段，就是讲这个道理。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**记论有四种，一向反诘问，分别及止论，以制诸外道。**

**有及非有生，僧佉毗舍师，一切悉无记，彼如是显示。**

**正觉所分别，自性不可得，以离于言说，故说离自性。**

“记论有四种”，就是说法、回答问题的方式有四种。“一向反诘问，分别及止论，”上面我已经讲了一向、反诘、分别、止论，

就是正面的回答、反问的回答、分别的回答和不回答这四种方式。“以制诸外道。”拿这些方式制伏这些外道的邪见邪说。比如外道的“有及非有生，僧怯毗舍师，一切悉无记，彼如是显示。”僧佉是印度梵语，就是数论派；毗舍，是胜论派。僧怯师，数论师前面都说了，主张一因生，因中有果的，有造物主，有神我，有梵我。毗舍师是胜论派的论师，胜论师主张多因，跟数论派将好相反。数论派总认为有个第一因，有个造物主。胜论派认为世界是多元的，不是一因，因为是多元的，他就说法很多了。前面经里驳斥外道的谬论，很多就是胜论派的。他们这些外道所说的“一切悉无记”，都是无记论，都是戏论，不是真理。

“正觉所分别，自性不可得，以离于言说，故说离自性。”正觉的佛陀于无分别中所分别的是自性不可得，一切法无自性嘛，以离言说来表达。

说四种记论，除了讲了载体的问题以外，我们这一段实际上讲因明。辨四法嘛，讲问答、论证这些方面，所以实际上是讲因明。跟前面我说的一样，对这些信息的载体要学习要研究，那么对因明，对问答辨论这些东西也要善于观察研究，这样你才能够度众生啊。这一段话接着上面讲就是这个意思。好，辨四法说了。

## （三）明四果差别

我们下面又是一个大的题目了，讲明四果差别。

我们进度加快一点，有些一般的名词我就不多说了。明四果差别，开头大慧菩萨就有一段引起这个问题的话。

### 1．正说四果

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，惟愿为说诸须陀**

**洹、须陀洹趣差别通相。若菩萨摩诃萨，善解须陀洹趣差别通相，及斯陀含、阿那含、阿罗汉方便相，分别知已，如是如是为众生说法。谓二无我相，及二障净，度诸地相，究竟通达，得诸如来不思议究竟境界如众色摩尼，善能饶益一切众生，以一切法境界无尽身财，摄养一切。**

就是大慧请佛说须陀洹果和这个果的趣差别的通相。这个“趣”就是趣向，我们讲趋势嘛，就是他的道，走哪条道。须陀洹是修证以后得的果。小乘声闻修阿罗汉道，他证的果有四个层次，初果、二果、三果、四果。初果叫须陀洹。这里问证须陀洹这个果的差别通相是什么，就是讲在须陀洹的这个初果的修证上有哪些不同的境界、不同的情况。

如果菩萨摩诃萨能够善解须陀洹趣差别通相，以及斯陀含、阿那含、阿罗汉的方便相，也就是二果、三果、四果的方便相，分别知道这个以后，“如是如是为众生说法。”因为他知道这四个果的差别相、真实相，就为众生说法。说什么法？“谓二无我相及二障净。”

因为他证得阿罗汉果以后，他就人无我了，烦恼障已经断了，而且能了分段生死了。但是，要进一步用菩萨的方法跟他说，你人无我还不行，还要法无我。去掉我执还不行，还要去掉法执。你断烦恼障还不行，还要断所知障。你了分段生死还不行，你还要了变易生死。所以佛要讲二无我相及二障净，就是烦恼障、所知障都要干净，然后像菩萨一样，“度诸地相”。诸地，一地、二地、三地，就是经上前面讲的慧境界、智境界、见境界、超二见境界、超子地境界，最后“究竟通达，得诸如来不思议究竟境界。”

“如众色摩尼”，像各色的珠宝，利益一切众生，能够以一切法界无尽的宝藏供养一切。希望佛能够给我讲。这是大慧问佛说的一段话。

大慧菩萨为什么忽然在这里问阿罗汉、问四果呢？因为我们前面是讲离垢证如来藏，其中讲了如来藏的涅槃嘛。前面讲了佛的涅槃，那么大慧接着就问了，小乘也讲涅槃，小乘讲的涅槃有四果。所以是这么联系着问的。

（1）须陀洹——预流果

**佛告大慧：谛听谛听，善思念之，今为汝说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然听受。佛告大慧：有三种须陀洹、须陀洹果差别。云何为三？谓下、中、上。下者极七有生，中者三五有生而般涅槃，上者即彼生而般涅槃。此三种有三结，下、中、上。云何三结？谓身见、疑、戒取。是三结差别。上上升进，得阿罗汉。**

这就是讲佛说四果的差别。下面这段就是正说四果，正面地说四果。

梵语，须陀洹果就是预流果，斯陀含果是一来果，阿那含果是不还果，阿罗汉果是无生果。证阿罗汉当证到初果的时候，首先有预流相，然后是预流果。就是他已经能够把思惑或者见惑断到一定的程度了。他准备进入了（脱）生死的阶段了。斯陀含，一来嘛，因为在预流时，了（脱）生死还要来回地流几次，才能够到斯陀含果。到了一来，只要来一次就再不受生了。到了阿那含果，再不还了，他不受生了。到了阿罗汉，他无生了。这是讲生死阶段的。

特别是我们现在，出家人修阿罗汉道的不多了。实际上．因为他是小乘就轻视，这是不应该的，真正要学大乘，阿罗汉道不应该不修的。这个修阿罗汉道有具体的方法，并不是很难很难的事情，这是从胜义谛上来说。不然释迦牟尼佛在世的时候，怎么会有那么多人成阿罗汉果啊，听了法，一下子得无生法忍，一下子成阿罗汉

果，那是真的啊，为什么会那样？他就有具体方法，确实能够证阿罗汉果。我写过一篇《如何修阿罗汉》在“佛学研究”上登过（见《禅定述要》一书），大家可参考，也是根据经论所讲的，从四念处开始，当然四念处之前还有些准备的修法。

佛告诉大慧，有三种须陀洹。须陀洹果差别，就是讲有三种预流果，预流果的差别有下中上三种。

“下者极七有生。”下品就是还要在人间来回七次受生，就是还要来投胎七次，才能够得到预流果，这是下者。

“中者三五有生而般涅槃。”中品要经过三次或五次投生才能够得预流果而般涅槃。

“上者即彼生而般涅槃。”上品呢，“即彼生”，就是他这一生一次他就可以进入涅槃了，而不是再来回五次或者七次，这是上者。

“此三种有三结，下中上。”有这三种须陀洹果位的人，还有下中上三结，所以不得解脱。什么叫结呢？结就是疙瘩，像绳子打的绳结一样。哪三结呢？“谓身见、疑、戒取，是三结差别。”三结就是身见、疑见、戒取见，这个是三结差别。要一层一层解开这三结，那就“上上升进得阿罗汉。”

下面就说明三见，先说身见。

**大慧，身见有二种：谓俱生，及妄想。如缘起妄想，自性妄想。譬如依缘起自性，种种妄想自性计著生。以彼非有非无、非有无，无实妄想相故。愚夫妄想，种种妄想自性相计著。如热时炎，鹿渴水想。是须陀洹妄想身见。彼以人无我，摄受无性，断除久远，无知计著。**

身见有两种，就是说抓着自己身体不放的我执有两种：“谓俱生，及妄想。”也就是我们讲过的俱生我执和分别我执。“妄想”

就是分别。一个俱生我执是与生俱来的，一个分别我执是后天的。身见有这两种。先讲分别妄想，“如缘起妄想，自性妄想。”

阿罗汉他修行的时候，他对心识攀缘所生的这些现象，因为他前面经过很多阶段的修行，到须陀洹果了，到预流相、预流果这个初果的阶段了，他已经能够分别它们的缘起自性，晓得这些诸法因缘而生的道理。很多疑惑他断了，他知道缘起自性是空，但是他抓着空性，认为还有个空性存在，还有个空的境界存在。这个空性的境界是什么样的呢？“以彼非有非无，非有无，无实相妄相故。”这种空性的境界，既不是有，也不是无，也不是非有，也不是非无。因为阿罗汉在他修证的过程当中到预流果的阶段已经远离四句了，没有妄想相了。不过虽然在须陀洹果初果这个阶段，他看到缘起了，也看到性空了，但他有个问题，他把空性抓着不放，他认为空性是真实的，抓着不放，他不知道空亦复空，所以他还有法我执。

“愚夫妄想，种种妄想，自性相计著。如热时炎，鹿渴水想。”前面说了，这个是诸法如幻，好像鹿渴了，看到炎热时的幻影，误以为是水，用这个来比喻须陀洹妄想的身见。“彼以人无我，摄受无性，断除久远，无知计著。”只证了人空，自以为就究竟了。就是说须陀洹到预流果的时候．他抓着空性不放，他还总是抓着法我执，这个法执就是须陀洹的妄想身见。所以须陀洹他修的时候一定要断身见才行。这是讲须陀洹后天分别妄想的身见。接着下面讲俱生的身见。

**大慧，俱生者须陀洹身见，自他身等四阴无色相故，色生造及所造故，展转相因相故，大种及色不集故，须陀洹观有无品不现，身见则断。如是身见断，贪则不生。是名身见相。**

须陀洹他虽然没有断了法执，但是他已经断除烦恼了，他可以很快地了分段生死了。须陀洹的身见不是有两种吗，除了分别我执，还有一种是俱生的身见。就是因为须陀洹到初果的时候，对受、想、行、识四蕴这些没有色相形状可得的现象，以及色生造的四大种（地水火风）所生的这些现象界，展转相因相等等，对这些现象，他都能够“观有无品不现”，在预流果这个阶段，他都能够看到这些现象不迷惑，看到这些展转因果的现象，他都知道是因缘而生，知道此有则彼有，此无则彼无，所以他就不执有，也不著无，断除了凡夫认为这个身是常有的，他就断掉了这个东西。“如是身见则断，贪则不生。是名身见相。”这个叫身见相。这是讲身见的这个结，这个疙瘩要解开。

第二个是疑见要解开。

**大慧，疑相者，谓得法善见相故，及先二种身见妄想断故。疑法不生，不于余处起大师见，为净不净。是名疑相须陀洹断。**

这是讲什么叫断疑相。就是上面我们讲了须陀洹对俱生的身见和分别的身见这两种先天和后天的身见他能够断，他以为这个境界就是“得法善见相故。”所以到初果的时候认为能够断掉俱生我执、分别我执，他以为这就是最高的境界了。就怀疑还有超过这种境界的法门，还有应该断法执的这个法门。因为佛菩萨这些大师都说嘛，你要断我执以后还要断法执，你才能够真正解脱，才完全的清净，否则那还不是完全清净。他就是对这些怀疑，“不于余处起大师见”，怀疑还有什么更清净的，还有什么比断我执这个法门更高的。这是讲须陀洹的第二个疙瘩。

那么第三个疙瘩呢，是戒取。

**大慧，戒取者，云何须陀洹不取戒？谓善见受生处苦相故，是故不取。大慧，取者谓愚夫决定受习苦行，为众具乐，故求受生。彼则不取，除回向自觉胜，离妄想，无漏法相行方便，受持戒支。是名须陀洹取戒相断。须陀洹断三结，贪痴不生。若须陀洹作是念，此诸结我不成就者，应有二过，堕身见及诸结不断。**

什么是戒取？我们一般都讲三见，身见、边见、戒取见，在须陀洹这个预流果上，也有戒取见（也叫禁戒取见）。戒取见讲的什么呢？“谓善见受生处苦相故，是故不取。”须陀洹他知道受生处苦相故，就是指众生在生死轮回上投胎受身这种种苦相他能够看得到，所以他对人天福报都能够不执著的，特别是到了初果，这些早已不在话下了，“是故不取。”在这方面执取的是愚夫。

“取者谓愚夫决定受习苦行。为具众乐，故求受生。”愚夫决定修习苦行是为了生天堂或为得到来世的快乐，而去受生死轮回。如果得天报，那可以很快乐，但毕竟快乐享尽了还得又轮回。须陀洹他知道不可取，所以“彼则不取，除回向自觉胜，离妄想，无漏法相行方便，受持戒支。”所以须陀洹不取人天乘的果报，不守取停留在人天乘的戒行法则上。他们返心回归到自觉的殊胜境界，能够远离妄想，受持断除烦恼无漏法的清净戒，除此以外的都不执取，都要断掉。“是名须陀洹，取戒相断。”这就叫须陀洹戒取见断。这三个疙瘩要解开，身见、疑、戒取，这三结。

“须陀洹断三结，贪痴不生。若须陀洹作是念，”他断了三结，如果他作意，这么想：“此诸结我不成就者”，阿罗汉断了这三个结，他如果还在作念头，我断了三个结，我成就，有这种自负的心理，如果又是执著不放的话，他又会犯两个错误，“堕身见，及诸

结不断。”他又会堕到身见里头去，或者其他两个结也解不开。

这个说须陀洹上中下三种境界。

**大慧白佛言：世尊，世尊说众多贪欲，彼何者贪断？佛告大慧：爱乐女人，缠绵贪著种种方便。身口恶业，受现在乐，种未来苦。彼则不生。所以者何？得三昧正受乐故，是故彼断，非趣涅槃贪断。**

大慧问佛：世间众生有种种贪欲，须陀洹是怎么断的呢？佛告诉大慧，世俗愚夫“爱乐女人，缠绵贪著种种方便，身口恶业。”就是讲饮食男女问题，缠绵贪著种种享乐方法不放，造三恶业。

现在的享受，“种未来苦”，这个是凡夫。至于修阿罗汉果的须陀洹，“彼则不生。”他早就断了。就是修阿罗汉的人在须陀洹初果上，这些食色问题已经解决了。为什么呢？“所以者何？得三昧正受乐故。”因为初果的人已经进入禅定的境界，他能够得到三昧定境的正受之乐，正受的法乐，所以他断掉贪爱、淫欲这些东西。“非趣涅槃贪断。”不是说一定要涅槃了才断，在初果须陀洹上就能断了。

（2）斯陀含——一来果

**大慧，云何斯陀含相？谓顿照色相妄想，生相见相不生，善见禅趣相故，顿来此世，尽苦际，得涅槃，是故名斯陀含。**

讲了初果，那么第二果一来果，也就是斯陀含是什么情况，斯陀含就是一来果。一来果就是来一次，下次再不受生了，讲一来果

“顿照色相妄想，生相见相不生。”就是因为过去、现在、未来，三世束缚已经解脱了，没有内心外境有无的分别之心了。对外境现象界的妄想分别心这些东西都已经断了，不生了。

“善见禅趣相故。”因为总是在三昧定的这些境界中，所以他“顿来此世”，他就当前这一世，“尽苦际”，苦集灭道，把苦的边际穷尽了，再不受苦了。通过修十地“尽苦际得涅槃。”这个叫斯陀含。就是再来一次，就不再来了。这个是二果斯陀含，下面讲三果。

（3）阿那含——不还果

**大慧，云何阿那含？谓过去未来现在色相性非性生，见过患使，妄想不生故，及结断故，名阿那含。**

阿那含就是不还，不回来了的意思。前面讲一来，就是来一次，这个阿那含就是了脱了，不再来了，就是不还。又进一层了，二果还要受生一次，三果就不再受生了。为什么呢？因为他对过去、未来、现在三世种种的色相，思惑见惑都断了，以及刚才讲的三结，身见、疑见、戒取见都断了，能够入涅槃，这个叫阿那含。

（4）阿罗汉——无生果

**大慧，阿罗汉者，谓诸禅三昧解脱力明，烦恼苦妄想非性故，名阿罗汉。**

第四果阿罗汉，阿罗汉就是无生，不再生了，修诸禅定证得真正的无生了。这是在小乘了脱生死方面来说，烦恼障已经断干净了，妄想断尽了，再不生了，无生了。无生也就无学了，再也没有什么可学的了。所以阿罗汉果叫无生果，也叫无学果。他已经熟悉明了世间、出世间各种禅定三昧的境界，具有解脱的定力，所以知道烦

恼苦妄想的自性是空，真正证得诸法本不生，证得无生了，这个叫阿罗汉。

**大慧白佛言：世尊，世尊说三种阿罗汉，此说何等阿罗汉？世尊，为得寂静一乘道，为菩萨摩诃萨方便示现阿罗汉，为佛化化？**

这很明白了，您说三种阿罗汉，您现在说的是哪种阿罗汉呢？就是阿罗汉有三种，一种就是完全自己解脱的，就是要得到寂静的一乘道果的这种阿罗汉。这是小乘的阿罗汉。还有一种是菩萨乘，他为了度众生的方便而现阿罗汉相。第三种是佛以化身现示阿罗汉。有三种阿罗汉嘛，有菩萨显现的，有化佛显现的，还一个是自己修成阿罗汉的，小乘的阿罗汉。大慧就问，刚才讲的这个阿罗汉，究竟是哪一种阿罗汉呢？

**佛告大慧：得寂静一乘道声闻，非余。余者行菩萨行及佛化化，巧方便本愿故，于大众中示现受生，为庄严佛眷属故。**

佛就回答说，这是指的得到寂灭清静一乘道声闻乘的阿罗汉，自己修证，只求自利的声闻乘阿罗汉。不是其他两种菩萨和佛化的阿罗汉。

菩萨乘示现阿罗汉和佛乘示现的阿罗汉都是善巧方便，为实现他的本愿到大众当中示现他轮回投胎受生。“为庄严佛眷属故。”就是为使得释迦牟尼佛的这个娑婆世间佛土得到庄严，作为佛的随从跟着佛一起来度化众生而显现阿罗汉相。

**大慧，于妄想处种种说法，谓得果得禅。禅者入禅，悉远离故。示现得自心现量，得果相，说名得果。复次大慧，欲超禅无量无色界者，当离自心现量相。大慧，受想正受，超自心现量者，不然。何以故？有心量故。**

什么叫得果呢？实际上主要是对凡夫众生来说的，大慧问菩萨的四个果，得果，得阿罗汉果，因为凡夫都是妄想的心嘛，对修禅定的人来讲，真正得果是得无所得，就是说得果得禅这些观念都要远离。说得果得禅只是借以“示现得自心现量”，表示已证得自心现量的境界。所谓得果，果就是境界的显现。

佛接着说“复次大慧，欲超禅无量无色界者，当离自心现量相。”你真正想要得更高更上的境界，你还应该离自心的现量相。不要以为我现在得禅了得果了。“大慧，受想正受，超自心现量者不然。”对于超自心现量的人来说，就是这一切得果的正受也要超脱，为什么呢？“何以故？有心量故。”因为这还是在心量上啊，你自己还是不能有执著，不然的话还是把自己限制住了。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**诸禅四无量，无色三摩提，一切受想灭，心量彼无有。**

**须陀槃那果，往来及不还，及与阿罗汉，斯等心惑乱。**

**禅者禅及缘，断知是真谛，此则妄想量，若觉得解脱。**

“诸禅”是各种禅定，“四无量”是四无量心：慈、悲、喜、舍。“诸禅四无量”，就是各种禅定超不出四无量心。

“无色三摩提”，因为阿罗汉他已脱离了三有，脱离了欲界、色界、无色界，所以讲无色三摩提，就进入正定。“一切受想灭”，

一切受想行识都灭了。“心量彼无有”。超过了三有的范围了，这个三有方面的分别他都没有了。

“须陀槃那果，往来及不还，及与阿罗汉”，这就是四果，预流果，一来果，不还果，以及无生果。“斯等心惑乱”。还有最后一句颂，进一步说了，这些禅定，这四果也没有实体。就是要看到四果也是缘起性空的。为什么在说涅槃后又进一步再说成四果呢，颂偈就说这个问题，四果也是唯心所现的，不能离开分别惑乱的。如果离开分别，见真实相，了知自心所现，那么他的法执就也断了。我执和法执都断了，那就得大解脱，这个是真谛。

2．别示二觉

3．

**复次大慧，有二种觉：谓观察觉，及妄想摄受计著建立觉。大慧，观察觉者，谓若觉性自性相，选择离四句不可得，是名观察觉。大慧，彼四句者，谓离一异、俱不俱、有无非有非无、常无常，是名四句。大慧，此四句离是名一切法。大慧，此四句观察一切法应当修学。**

佛说了四果之外，又说有两种觉，有两种觉相吧。一是观察觉，观察觉是就凡夫的智慧境界讲的觉，不是讲佛的正智的观察觉。这是一种解释，南先生他们就这样解释。再另外一种解释呢，这个观察觉不是讲的凡夫的观察觉，而是讲菩萨所修的，观察一切法离四句相而不可得的这种观察觉。我觉得后一说比较正确一点。要说是凡夫的，倒是下面的你说是凡夫觉还可以，“妄想相摄受计著建立觉”，这倒可以说是凡夫的觉，二乘外道都是这个觉。头一种观察觉就是菩萨的。因为后一种觉他拿四大种认为实有，他还按因明立宗、因、喻，拿言语建立他的理论，生妄想计著。这些都是心外求法的过失。这种觉是二乘外道凡夫觉，我觉得这样解释可以。前面

那样说二种觉有欠妥当。还可以研究了。

看经文："观察觉者，谓若觉性自性相，选择离四句不可得，是名观察觉。"这讲得很清楚，这就不是凡夫的相似的觉了，而是实在的菩萨觉了。远离四句，不可得嘛，觉自性相，知道缘起性空的了。

"大慧，彼四句者，"离哪四句呢，就是："谓离一异、俱不俱、有无非有非无、常无常。"离这四句，这四句实际上跟我们说过的是一样的，《楞伽经》都是讲的这个四句，一异、俱不俱、有无非有非无、常无常，前面好多讲四句也是讲的这个四句。

"大慧，此四句离，是名一切法。大慧，此四句观察一切法，应当修学。"你看，如果是凡夫的怎么还要修学，这个就是菩萨的，一切法应该修学。这是讲菩萨的观察觉，再看下面讲的。

**大慧，云何妄想相摄受计著建立觉？谓妄想相摄受计著，坚湿暖动不实妄想相四大种，宗因相譬喻计著，不实建立而建立，是名妄想相摄受计著建立觉。是名二种觉相。**

"云何妄想相摄受计著建立觉？谓妄想相摄受计著。"根据他的分别执著而建立种种言论、理论的。这种觉是因为"妄想相摄受计著"，什么"妄想相"呢？比如看到四大种性，坚湿暖动，就是地水火风四大种不实的妄想相，他看到四大种不知是因缘生，以为实有抓着不放，还有"宗因相譬喻计著"，按照因明的方法，立他的宗，讲他的因，就是用五分法：宗、因、喻、合、结，五法来执著，"不实建立而建立"，不是真相，而他建立这种学说，这就是"妄想相摄受计著建立觉。"这种觉是二乘凡夫的觉。

**若菩萨摩诃萨成就此二觉相，人法无我相究竟，善知**

**方便无所有觉，观察行地，得初地，入百三昧，得差别三昧，见百佛及百菩萨，知前后际各百劫事，光照百刹土，知上上地相，大愿殊胜神力自在，法云灌顶，当得如来自觉地，善系心十无尽句，成熟众生，种种变化，光明庄严，得自觉圣乐三昧正受。**

“若菩萨摩诃萨成就此二觉相”，就是菩萨摩诃萨在这两种觉相里头能够了知分别清楚，菩萨修观察离过，前一种观察觉就是要远离四句，对后一种觉也一样要远离四句，那就能够通达。后一种觉远离四句了，就不是二乘凡夫的觉了，就成了菩萨觉了。而且后一种觉在离四句的基础上又要掌握世间法的东西，又不离四句，要学会掌握四大及因明这些理论、方法、技能来普度众生，我们讲了文字般若嘛，离言说又不离言说。所以前一种觉是根本智，后一种觉是后得智，成就这两种觉就是菩萨的境界了。在这个境界上那就“人法无我相究竟”，人我执、法我执都断了，得“善知方便无所有觉”，他就能够得通达人法无我智慧，就是远离一切疑惑登入初地，就是前面我们讲过的慧境界。然后“入百三昧，得差别三昧。”进入初地以后得差别三昧，我们前面讲了如幻三昧。

“见百佛及百菩萨”，登地的菩萨在欢喜地，可以得佛两种神力的加持，所以他能够见百佛及百菩萨。“知前后际各百劫事”，就是宿命通嘛，知道前几百劫后几百劫的事情。“光照百刹土，知上上地相。”就是在初地基础上一地一地向上证得不同境界。“大愿殊胜神力自在”，具有发大愿殊胜神力自在。“法云灌顶，当得如来自觉地。”一直到究竟位。“善系心十无尽句，成熟众生”。什么叫做“十无尽句”呢？就是《华严经》讲的普贤菩萨十大愿，就是我们经常早晚功课里讲的，一者礼敬诸佛，二者称赞如来，三者广修供养，……十者普皆回向，十大愿王。就是离不开十大愿，

诸佛菩萨的通愿。这样来成熟众生，度众生。“种种变化，光明庄严，得自觉圣乐三昧正受。”

这是讲了四果之后又讲两种觉。

**3．四大造色**

下面第三个叫四大造色。这些比较容易理解，所以我就讲快一点了。

**复次大慧，菩萨摩诃萨当善四大造色。云何菩萨善四大造色？大慧，菩萨摩诃萨作是觉，彼真谛者，四大不生，于彼四大不生，作如是观察。观察已，觉名相妄想分齐，自心现分齐，外性非性，是名心现妄想分齐。谓三界观彼四大造色性离四句通净，离我我所，如实相自相分段住无生自相成。**

这里讲四大，地水火风四大是能造，能造什么呢，就造了我们的六根眼耳鼻舌身意，和六尘色声香味触法。四大种是能造，我们这些六根六尘，这些根尘是所造。无论是能造还是所造都是因缘而生的，是没有自性的。佛讲，菩萨就应该善于观察了解四大造色这个事。

“大慧，菩萨摩诃萨作是觉，”菩萨有这种观察觉，能够看到这个了，那么“彼真谛者，四大不生。”真正究竟的道理，四大是本不生的。要观察四大是因缘而生，是依分别妄想执著而生的，“于彼四大不生，作如是观察，观察已”，观察完了，“觉名相妄想分齐”，知道这些都是名相妄想分别这些方面的事情。

“自心现分齐”，三界诸相都是自心妄想所现的分齐。分齐就是方面，这个部分的意思。

“外性非性”前面说过了，四法四行里讲了外性非性嘛。“是

名心现妄想分齐。”这个就是自心分别所显现的。

“谓三界观彼四大造色性离四句通净，离我我所，如实相自相分段住无生自相成。”就是说你能够作这个观了，你就可以在三界中看到四大体相本空。你离开四句了，离开能所了，在相上离开四句，没有什么有无、一异、俱不俱，没有这些东西，那你就看到四大本不生，无生相。

**大慧，彼四大种云何生造色？谓津润妄想大种，生内外水界；堪能妄想大种，生内外火界；飘动妄想大种，生内外风界；断截色妄想大种，生内外地界。色及虚空俱。计著邪谛，五阴集聚，四大造色生。**

这是讲四大种究竟是怎么生的。四大种本来是外境嘛，对不对，外境还是由你的心识所变的，怎么变的？它的来源就是你无始以来的无明的种子。在唯识就讲自心现量。

所以分别心的这种津润、润湿的功能作用就产生了水。分别心的功能，就是很热的炽盛的种子，就生了内外火，内而根身、外而器界的这种火。那种飘动，就是流动的分别心，就生内外风。割断的这种分别妄想种子，就生内外的地界，生地。就是地水火风空都是由我们无始无明的妄想的种子产生的，说这个意思。

“色及虚空俱”。四大种既然是妄想所成，那么它跟虚空都是无自性的，都是本不生的。四大种以外还有个虚空呢。

“计著邪谛，五阴集聚，四大造色生。”种种计著实有的邪见，不了解自己的心境，不知道四大与造色都是无始无明的种子生的。前面我讲了，因为执著妄想，所以导致五蕴集聚，导致四大产生，由业力把种子集起来，散土成泥团嘛。

**大慧，识者，因乐种种迹境界故，余趣相续。大慧，地等四大及造色等，有四大缘，非彼四大缘。所以者何？谓性形相处所作方便无性，大种不生。大慧，性形相处所作方便和合生，非无形，是故四大造色相，外道妄想，非我。**

佛说大慧，我们的识因为贪恋的缘故，总好执著于种种外界的现象，这样就使它相续流注以至于无穷尽的未来，种子生种子嘛。

四大所生的色尘物质世界，当然是因缘和合而生的。但是能生四大的因缘你不能说还是四大吧。因为四大种也无自性，也是分别心所生，四大也是本不生。否则，你说能生四大的还是四大，那就是把四大当成第一因了。

我们分别妄想的种子生四大并非没有形相，是有形相的，所以外道就抓住有形的色相不放，妄想实有。佛说，外道的这些分别非我所说，与我所说的根本不同。

### 4．五阴性相

我们讲了正说四果，又讲了别示二觉，再讲了四大造色，这里讲五阴性相。

**复次大慧，当说诸阴自性相，云何诸阴自性相？谓五阴，云何五？谓色受想行识。彼四阴非色，谓受想行识。大慧，色者，四大及造色，各各异相。大慧，非无色有四数，如虚空，譬如虚空过数相，离于数，而妄想言一虚空。大慧，如是阴，过数相，离于数，离性非性，离四句。数相者，愚夫言说，非圣贤也。**

就是说五蕴（阴），色、受、想、行、识，除了前一个是色蕴

外，后四个都是无色的。

“大慧，色者四大及造色，各各异相。”地水火风，前面讲了四大造色各各不同的现象。

“大慧，非无色有四数，如虚空。”并不是讲无色的蕴就只有受想行识四个。除了色受想行识以外，比如像虚空，也没有色嘛。我再加上虚空就不止四个了。

“譬如虚空，过数相，离于数，而妄想言一虚空。”虚空就超过数相，离于数的概念，你说虚空是几呀？虚空在受想行识里已经包括了。你妄想分别说还有一个虚空，那受想行识以外还有个虚空了，那就过数相，不只五阴了。所以对五阴也要“过数相离于数，离性非性，离四句。”这样来看。

“数相者，愚夫言说，非圣贤也。”你如果执著拿数来说五阴、虚空这些相，那是愚夫们说的，不是圣贤之言。

**大慧，圣者如幻，种种色像，离异不异施设。又如梦影士夫身，离异不异故。大慧，圣智趣同阴妄想现，是名诸阴自性相，汝当除灭。灭已，说寂静法，断一切佛刹诸外道见。大慧，说寂静时，法无我见净，及入不动地。入不动地已，无量三昧自在，及得意生身，得如幻三昧，通达究竟力明自在，救摄饶益一切众生，犹如大地载育众生，菩萨摩诃萨普济众生亦复如是。**

“圣者”，包括声闻缘觉在内都是圣者，知道种种的色相，如梦幻泡影，离异不异。“施设”就是建立。

“大慧，圣智趣同阴妄想现，是名诸阴自性相。”就说圣智知道同阴妄想现。阴指五阴，妄想指分别。色受想行识五阴还是相互有关系的。我们讲五阴的问题的时候都说过。对五阴也不能执著，

因为五阴也都是妄想心所显现的境界，所以“汝当除灭。”所以“灭已”——真正对五阴不执著了，声闻缘觉有这个境界。那么我“说寂静法，断一切佛刹诸外道见。”我就再说更深一层的法——寂静法。寂静法就是涅槃法，涅槃寂静嘛。

“大慧，说寂静时，”我就说寂静法的时候，“法无我见净。”因为前面讲的五蕴，你认为人身是五蕴合和，是缘因生，你看到五蕴不执著了，这是无人我。但是这个还是没有净。真正到了寂静相涅槃了，这个法我也要断，所以还要法无我。因为诸法也是因缘生。到了不执著法了，才是清净了。到这个时候才是“及入不动地”，进入不动地。“入不动地已，无量三昧自在，及得意生身。”这个时候能够得意生身，“得如幻三昧，通达究竟力明自在，救摄饶益一切众生，犹如大地载育众生。”像大地能够负载万物、长养万物那样来普济众生。

这是讲五阴性相，跟上面讲的四大造色意思一样，也是有个背景的。当时佛说《楞伽经》的时候，印度外道很多。印度外道主要有两个大派，就是昨天说了的一个僧怯，一个毗舍，一个数论，一个胜论。特别是胜论派，很强调四大组成世界。四大组成世界，好像不错的。我们的世界不是四大组成的吗，但胜论派说的意思就说因中无果的。他讲世界是什么组成的，不是一个因组成的，是多元化的地水火风，多元组成的，所以这个胜论是主张多元的、多因的。多因，他就因中无果了。这个跟数论派不一样。数论派是一因的，世界是一个因——神我，一切都是神我，都归于神我。所以说法不一样。释迦佛在当时说法的时候，为什么讲涅槃问题的时候要讲这个，就是这个道理，因为跟下面有关。下面讲涅槃。因为外道他们对因中有果、果中有因问题，他们没有弄得清，所以他们说的涅槃也就不一样。所以下面接着说，辨涅槃相，这是第五个。

### 5．辨涅槃相

**复次大慧，诸外道有四种涅槃。云何为四？谓性自性非性涅槃；种种相性非性涅槃；自相自性非性觉涅槃；诸阴自共相相续流注断涅槃。是名诸外道四种涅槃，非我所说法。大慧，我所说者，妄想识灭，名为涅槃。**

外道的四种涅槃不是佛说的佛法。外道说的涅槃有四个：

一个叫性自性非性涅槃。就是讲诸法没有自性，无性，本来无，那么（法）灭了，执著本无后灭的无为涅槃。他抓着本无后灭的这种无为，以为是涅槃。这是一种。

第二个，种种相性非性涅槃。就是诸法断灭了。这样子寂灭了。实际上就是抓着无色界的涅槃，以为到了无色界就是涅槃了。就是指没有种种色相了，以为这就是涅槃了。这是第二种。

第三种，自相自性非性觉涅槃。就是外道他也修禅定，也有境界的，外道修到这种境界，修到知觉都断灭了，他以为这个是涅槃。这实际上把无想定作为涅槃。禅定有种境界叫无想定。

第四种，诸阴自共相相续流注断涅槃。这就是五阴的自相共相灭了，但是它的流注还在，以为断灭流注就是涅槃。

佛讲，这四种涅槃，都不是我说的。因为佛是大涅槃，我们前面讲了佛的涅槃相。所以这里又区别外道讲的四种涅槃。佛讲的涅槃是什么东西？简单的一句话，前面也说了：虚妄分别诸识灭。这就是佛的涅槃。八识除了阿赖耶识以外，前面七个识都灭了，这是佛说的涅槃。就是分别识灭，分别识就是前七识。前七识灭了，这就是佛的涅槃。

因为前面也讲过了，分别识灭是佛的涅槃，所以大慧继续问：

**大慧白佛言：世尊不建立八识耶？佛言：建立。大慧白佛言：若建立者，云何离意识，非七识？佛告大慧：彼**

**因及彼攀缘故，七识不生。意识者，境界分段计著，生习气长养藏识。意俱我我所计著，思维因缘生，不坏身相，藏识因攀缘自心现境界，计著心聚生，展转相因。譬如海浪，自心现境界风吹，若生若灭，亦如是。是故意识灭七识亦灭。**

大慧问：您世尊不是说八识吗？佛答道：我是说了八识。大慧就问佛，如果您讲了八个识，您怎么好像只讲离意识，没讲七识都离呢？

“佛告大慧：彼因及彼攀缘故，”这就是讲七个识的关系是什么。我们前面说了，第八识是种子识，这些种子怎么会活动的，就是靠业力，就是第六意识造的业，口业、身业都要通过意业，就是第六识。你看七个识是互相攀缘，联系在一起的。“七识不生”在唐译本里没有这个“不”字，“七识不生”不太通。

阿赖耶识是个种子识嘛，意识是分别识，了别外面的境界的。“生习气长养藏识”，就是熏习种子的第八识是恒而不审，它没有分别活动，只贮藏种子。第七识，又恒又审。第六识，审而不恒，比如昏睡过去了，意识不行了，它还有休息的时候，它是“分段计著”的。

你要断虚妄我执，首先你要把第六识的分别断了，那么第七识也就断了。所以讲离垢，在修证上在心识上，一般讲都是断六，断分别意识，不讲断七。第八识它没有什么断不断的问题，因为它没有审，没思量。

“意俱我我所计著，思维因缘生”。意识就抓着我、我所不放，这样考虑分别，了解问题，产生思维。

藏识是因为“攀缘自心现境界计著心聚生”，他执藏种子“展转相因”。这又回到前头讲过的，八识如海，前面七识兴风作浪。“譬如海浪，自心现境界风吹，”外界、阴界入在心识上一反映，

就吹风了。意识兴风作浪，“若生若灭”，“是故意识灭，七识亦灭”。第六意识一灭了，末那识及前五识就跟着灭。

这里再三讲，因为佛讲了外道的四种涅槃，又讲分别识灭了就是佛的大涅槃。所以大慧菩萨又接着问，您不是讲八识吗，您现在讲分别识灭就是涅槃了，这是个什么关系呢？佛又说是第六识灭了，七识就灭了，阿赖耶识没有生灭的问题。第六识如果了知一切境界都是自心所现，那么风平浪静，意识不执著了，阿赖耶识的大海也就无风不起浪了，染识也就净灭了，这个就到了如来的涅槃。

下面有一个颂子。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**我不涅槃性，所作及与相；妄想尔炎识，此灭我涅槃。**

**彼因彼攀缘，意趣等成身；与因者是心，为识之所依。**

**如水大流尽，波浪则不起；如是意识灭，种种识不生。**

“我不涅槃性，所作及与相；妄想尔炎识，此灭我涅槃。”佛不把能所作为涅槃相，只要前七识的分别意识灭了，烦恼障、所知障就灭了，“此灭我涅槃，”这个是佛讲的涅槃。

“彼因彼攀缘，意趣等成身；与因者是心，为识之所依。”讲第六识为第八识的因。因为第八识所感受的果报都是第六意识的业力造成的。第八识又为第七识所缘，互相依止而展转俱生。意识分别的种子断了，习气断了，那么其他诸识种种的虚妄就不生。之所以引起水流，还是意识在起作用。因为虽然第七识抓着我不放影响意识，但是活动的还是意识。所以突出在这地方讲分别识灭，就是涅槃。

分别识灭，首先要第六意识的分别要灭。所以佛教在修持上来讲，非常重视第六意识的修行。因为意识灭了，其他识就跟着转了。

所以讲“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是真佛教。”净意这是真佛教。

讲到这里，我觉得我有一个基本功没有做。当然《楞伽经》是佶屈聱牙，因为好多语句名词都从梵文本直译，这样它就跟中国的汉文有些不大相应，它是用梵文的一些句式。所以我说学《楞伽经》首先把它的句读搞清楚，这是我的看法，首先要句读断句，然后对经文消文纳义，再就是引导、导读，然后再讲正文，这个就顺了。这是我这次讲了以后的经验，下次我就不像这次这么讲了。为什么我说要讲楞伽句读呢，我昨大概归纳了一下，翻了一翻，唉呀，真不少，你看：性，自性，性非性，性自性，外性非性，一异，俱不俱，非性非非性，有无，非有非无，常无常，非异非不异，自共相，摄所摄，自心现量，分齐（部分、归纳），过（错误），坏(有的当不好讲，有的当破讲)，妄想（有时讲妄见、妄相，有时讲分别），建立，诽谤，随入，希望，摄受，计著，离不离，径（法门）。还有些复合的名词：阴界入（阴界入实际上是一个复合词），心意意识（心指的第八识，意指第七识，意识指第六识），还有惑乱，颠倒，作……等等，多了。

开始讲《楞伽经》的时候，要把每个具体的概念弄清楚，不混淆了，什么叫性，什么叫本体，什么叫观象，不然的话读这个经就费力了。这是经验了。这一回每段我都是讲正文了，应该一开始讲这个的，先把这些基本概念弄清楚，我把这叫“楞伽句读”。然后导读，就是讲全经的大意，我就讲《楞伽经》的主旨，这个主旨我讲了。大意还讲详细一点的话，就把整个脉络讲一讲也可以。这个最后我会再指一下。然后再讲正文，一段一段讲正文。正文讲完后要归纳一下，讲实证的修行方法。这就比较好。

因为我看到四种涅槃，唉呀真是，讲到“性自性非性涅槃，种种相性非性涅槃，自相自性非性觉涅槃，诸阴自共相相续流注断涅槃。”复合概念太多了，但是如果我们把它分解开，一个一个的基

本概念意思弄清楚了，就容易理解了。

我们这里有不少汉文很好的老师，你们是不是做这么一个基本工作，就是我刚才讲的这些没做的工作，句读《楞伽经》讲的这些基本概念，特别是复合的一些概念，把它弄清楚，这就会减少大家的困难，便于理解。我们之所以佶屈聱牙，感到难读，就是对这些基本概念不大熟悉。你慢慢熟了，读到“阴界入”，你就自然联想到了，这是讲三科。看到“心意意识”，很快联系到是六、七、八识，就不用再分开去想。这样子省事一点。这是我读到这里有这么个想法。

### 6．辨妄想相

下面这一段，第六个，辨妄想相。注意，这里妄想，主要讲的是分别，辨妄想相就是辨分别相。

**复次大慧，今当说妄想自性分别通相。若妄想自性分别通相善分别，汝及余菩萨摩诃萨离妄想，到自觉圣，外道通趣善见觉，摄所摄妄想断，缘起种种相妄想自性行不复妄想。**

佛说，我现在要说分别妄想的自性和它的通相。通相就是共同的现象。“若妄想自性分别通相善分别”，如果你能够善于分别这个东西了，善于了解这个“妄想自性分别通相”，那么你们这些菩萨就能够离开妄想，达到自觉圣地的境界。而且“外道通趣善见觉”，你还能够善于了解外道他们妄想的一些共通心理。并且“摄所摄妄想断”，这里摄所摄，是指的能分别的能摄和所分别的所摄，就是讲能分别和所分别都断了。

“缘起种种相”，这些能分别的、所分别的都是什么呢？都是因缘而生，知道因缘而生的这些相，那么“妄想自性行”，分别自

性的行（色受想行的行），就“不复妄想”，就不再分别了。

因为前面释迦佛讲了，这些分别识灭了，就是涅槃了，可以达到佛的自觉圣境嘛。所以说，你要知道妄想自性分别通相。那么究竟什么是妄想自性分别通相呢？

**大慧，云何妄想自性分别通相？谓言说妄想、所说事妄想、相妄想、利妄想、自性妄想、因妄想、见妄想、成妄想、生妄想、不生妄想、相续妄想、缚不缚妄想，是名妄想自性分别通相。**

什么叫做妄想自性分别通相，这下面佛就说了十二种妄想的通相。这十二种的名字，释迦佛先说了。然后释迦佛对十二种通相一一作了说明。

**大慧，云何言说妄想？谓种种妙音歌咏之声，美乐计著，是名言说妄想。大慧，云何所说事妄想？谓有所说事自性，圣智所知，依彼而生言说妄想，是名所说事妄想。大慧，云何相妄想？谓即彼所说事，如鹿渴想，种种计著而计著，谓坚湿暖动相一切性妄想，是名相妄想。大慧，云何利妄想？谓乐种种金银珍宝，是名利妄想。大慧，云何自性妄想？谓自性持此如是，不异恶见妄想，是名自性妄想。大慧，云何因妄想？谓若因若缘有无分别，因相生，是名因妄想。大慧，云何见妄想？谓有无、一异、俱不俱恶见，外道妄想计著妄想，是名见妄想。大慧，云何成妄想？谓我我所想成决定论．是名成妄想。大慧，云何生妄想？谓缘有无性生计著，是名生妄想。大慧，云何不生妄想？谓一切性本无生无种，因缘生无**

**因身，是名不生妄想。大慧，云何相续妄想？谓彼俱相续，如金缕，是名相续妄想。大慧，云何缚不缚妄想？谓缚不缚因缘计著，如士夫方便，若缚若解，是名缚不缚妄想。**

十二种妄想，第一个妄想叫做言说妄想。什么叫言说妄想，释迦牟尼佛说，好像"谓种种妙音歌咏之声，美乐计著。"这就是你在能诠、所诠，能够领会的、所能够领会的，种种美妙的音乐，歌咏之声，就是执著享受音乐当中的快乐。这是言说妄想。

为什么释迦佛说言说妄想呢？我们中国古代有一本专门讲音乐的书，叫《乐记》，本来儒家讲六经：诗、书、礼、乐、春、秋。但是留下来的《乐》没有了，剩下五经，四书五经。《乐》怎么没有了，一般说，秦始皇焚书坑儒就把《乐》烧了，就没有流传下来了。所以儒家讲的没有《乐经》。但是在《礼记》里头有一篇讲乐的文章叫《乐记》，这篇文章讲得好。《礼记》里讲的很多东西都是非常高明的，比如《学记》，是讲教育的，讲得非常好，我看现在教育工作者应该好好读一读，他讲教学的关系。《乐记》也是的，他讲人的音乐哪里来的呢，他讲：诗是言志，歌是咏声。我们的诗是抒发每个人的志向的，心之所至嘛，是讲看到事情，心里所想的，兴比赋嘛，作诗。诗人的心理活动是这样子的，一高兴话多就说了，说不能尽兴，慢慢就唱起来了，唱起来不够，就跳舞了，手舞足蹈，我们也有这个情况吧，一高兴了，就手一拍，脚一跳，欢呼跳跃，都有这种情况，感受得到的。所以音乐歌舞表达人的心理是很突出、很明显的。甚至于言说表达不清楚的，可以靠音乐抒发出来。所以释迦佛讲言说分别，为什么举音乐这个例子呢，就是一般人在音乐里头留连忘返，就分别不放。

这里我要说一下，我们佛教是以音声做佛事的啊，我们佛教梵

呗都是音乐吧，那是不是这以后就不唱了、不赞了，就离开了言说妄想了？不是这样子，不是这个意思。等于前面释迦佛讲文字般若，讲名句形身，讲因明，你看释迦佛四种回答，那完全是因明嘛，不废世间法的，而且对世间法更了解，可以更好地研究来度众生嘛。所以说音乐这个问题不要误会，而且佛家利用音乐做佛事的方面很多，真正懂得声音的，只有佛教。佛教讲，通音为小悟，你弄通了声音这个道理，你是小觉悟。再一个，明中阴为小觉悟。

当然这里是讲世俗抓着音乐享受不放的这种分别。跟着感觉走，是我们世俗上的。下了班无聊，过夜生活到舞厅去，那个就是不管他美声也好，什么声也好，七七八八的，唱的歌都是縻縻之音。

《乐记》讲得清楚，音乐可以表现个人、社会、国家的精神风貌，比如奏国歌是很庄严的事。说远了。这是言说妄想，是一种分别。

第二种，所说事妄想。这种执著，这种分别是更深一层的分别了。所说事指的什么呢？就是在你所知比较深的、圣智的、离开语言的这些法上，起执著。比如诸佛说法的时候，有很多法门，这些法门都是方便设施针对不同众生的根机说的，你对佛所说的这个法，你去起分别，抓着不放，叫所说事妄想。当然这“所说事”不光是佛说的，包括声闻缘觉他们说的，都是所说事。这是第二种。

第三种，相妄想。就是在四大坚湿暖动方面，在四大、五阴这一切法的自相共相上起执著，起妄想，这个叫做相妄想。

第四种，利妄想。这个比较容易理解，对金银财宝利益上起执著，这叫利妄想。

第五种，自性妄想。就是在诸法各有自性上执著，用现在的话来说吧，就是主观主义。他认为这个见解是这样，那就是这样子，你反对不得，你说不得的，自以为是的，“谓自性持此如是”。不要以为这不是什么大毛病，这个和恶见外道一样的，“不异恶见妄想”。这个就是自性妄想。

第六种，因妄想。就是在因缘这些问题上分别有无、起执著的，这叫因妄想。

第七种，什么叫见妄想。就在四句上起执著的，有无、一异、俱不俱，这些方面计著妄想，是名见妄想。见妄想就是指邪见，不是离四句，而是抓着四句来执著，坚持己见。

第八种，成妄想。就是分别这些事物的我、我所，“成决定论”，决定就是肯定。决定它就是这样子，这样子建立邪见，这种分别叫成妄想。

第九种，生妄想。就是在诸法缘生方面起有无的分别，叫做生妄想。生的分别。

第十种，不生妄想。就是诸法是本无还是无因啊，从诸法无的方面来讲，“谓一切性，本无生无种。”这个地方讲这个“性”字是法的意思，一切性，就是一切法。所以我讲要搞“楞伽句读”就是这个意思。“性”，不是讲自性的那个性，这个又是指的法了。一切法是本无的，还是从无中生有的，还是无因生啊，还是因缘生，来执著这些妄想。

第十一种，什么叫相续妄想。相续妄想，是讲诸法都是互相联系着的，互相影响的。“彼俱相续”，彼就指一切法，这些法彼此的关系都是互相为缘，分不开的，“如金缕”，好像丝织品的东西一样，有着千丝万缕的联系。是名相续妄想。

第十二，缚不缚妄想。什么是束缚不束缚的分别，就是说诸法的能缚所缚，能够解脱不能够解脱。就好像我们结绳解扣一样，究竟是解脱，还是没有解脱。缚就是没有解脱，不缚就是解脱了嘛，能解脱的是谁呀，所解脱的是谁呀，在这方面分别计著叫缚不缚妄想。

**于此妄想自性分别通相，一切愚夫计著有无。大慧，**

**计著缘起，而计著者种种妄想计著自性，如幻示现种种之身，凡夫妄想见种种异幻。大慧，幻与种种非异非不异。若异者，幻非种种因。若不异者，幻与种种无差别而见差别。是故非异非不异。是故大慧，汝及余菩萨摩诃萨，如幻缘起妄想自性，异不异有无，莫计著。**

在上面讲的十二个妄想分别上，凡夫都是执著有无。

“计著缘起，而计著者，种种妄想计著自性。”就是说这些分别实际上也是因缘而生，也是缘起的。为什么会有分别呢，是有缘嘛。而实际上这种妄想的自性，这种分别“如幻示现种种之身，凡夫妄想见种种异幻。”这些分别都是你心识的表现，就是八识，特别是你意识方面兴风作浪，但是一般的凡夫他以为这些分别妄想也都有各自的自性，他不知道他执著的东西是幻。

“大慧，幻与种种，非异非不异”，这里讲人意识上的分别和种种事物的假象，究竟是不是同一个东西，一样不一样。佛说了，“非异非不异”，也同也不同。“若异者”，说不同吧，那幻化就不是种种事物的成因了。“若不异者”，如果是同的呢，那个幻化和种种事物形式上确实有差别，“是故非异非不异”。

“是故大慧，汝及余菩萨摩诃萨，如幻缘起妄想自性，异不异有无，莫计著。”所以大慧，你们这些大菩萨们，对于幻化一样的绿起的妄想自性、分别自性，不要执著，不要被它缠绕。

佛对这些意识的分别相又归纳了一下，说了个偈语。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**心缚于境界，觉想智随转；无所有及胜，平等智慧生。**

**妄想自性有，于缘起则无；妄想或摄受，缘起非妄想。**

种种支分生，如幻则不成；彼相有种种，妄想则不成。
彼相则是过，皆从心缚生；妄想无所知，于缘起妄想。
此诸妄想性，即是彼缘起；妄想有种种，于缘起妄想。
世谛第一义，第三无因生；妄想说世谛，断则圣境界。

这几个偈子是讲，心为境界所缚就成分别、成幻想。了知缘起性空，性空如幻，那么这就是一种平等看待事物的智慧了。对种种妄执，知道它缘起如幻，那么种种支体虽有幻相，而实不成。除了缘起之外，实在没有什么自性的东西。

这段话的意思，佛说妄想也是缘起，分别还是缘起。缘起的这个地方就是你的分别，于缘起处起妄想，起分别。这样来说还是世间法的解释，还是世俗谛。进一步解释，就是要讲第一义谛，要把这些妄想断了，才能证入第一义谛，第一的圣智境界。所以底下说："世谛第一义，第三无因生；妄想说世谛，断则圣境界。"佛说，世俗谛和胜义谛，就是这二谛，没有第三谛。如果有第三谛，那就成无因而生了。

譬如修行事，于一种种现，于彼无种种，妄想相如是。
譬如种种翳，妄想众色现，翳无色非色，缘起不觉然。
譬如炼真金，远离诸垢秽，虚空无云翳，妄想净亦然。
无有妄想性，及有彼缘起；建立及诽谤，悉由妄想坏。
妄想若无性，而有缘起性；无性而有性，有性无性生。
依因于妄想，而得彼缘起；相名常相随，而生诸妄想。
究竟不成就，则度诸妄想；然后智清净，是名第一义。

这是从第一义上来看分别妄想的自性。妄想的这些相都是有杂

质污染的，但是分别自性的本身它像真金一样，你把这些污垢去了，等于提炼了，金子的本性也就显现了。这是第一义谛。因为十二种妄想都是在世俗谛上讲的。你如果从胜义谛上来讲，那就是无分别智了，没有这些分别了。所以底下讲：

**妄想有十二，缘起有六种；自觉知尔炎，彼无有差别。**
**五法为真实，自性有三种；修行分别此，不越于如如。**
**众相及缘起，彼名起妄想；彼诸妄想相，从彼缘起生。**
**觉慧善观察，无缘无妄想；成已无有性，云何妄想觉。**
**彼妄想自性，建立二自性；妄想种种现，清净圣境界。**
**妄想如画色，缘起计妄想；若异妄想者，则依外道论。**
**妄想说所想，因见和合生；离二妄想者，如是则为成。**

世间法上有十二种妄想，缘起有六种，都是因缘而生。这个妄想是什么呢？我们的心识对六尘，所以缘起有六种，指的是色声香味触法六尘。“自觉知尔炎”，自觉和他所知的“彼无有差别。”

“五法为真实”，五法前面讲了：相、名、妄想、正智、如如。“自性有三种”，就是遍计所执性、依他起性、圆成实性，这三种。“修行分别此，不越于如如”。修行到了这个地方，了解五法，了解三性，用三性五法来看这些事物，来分别这些事物，那是在佛的圣智境界上来看问题了。

“众相及缘起，彼名起妄想”．这些缘起性的东西才起分别。“彼诸妄想相，从彼缘起生”。这些分别相是从缘起生的，从分别所缘而生的。

“觉慧善观察，无缘无妄想；成已无有性，云何幻想觉。”再三说去执著。

“彼妄想自性，建立二自性；妄想种种现，清净圣境界。”二

自性指的有呀无啊。妄想自性就是种种分别吧，分来分去不外是有无啊，存在不存在呀，空还是不空啊。因为一切分别，种种的分别现象，我们把它归纳为四句，四句再说其根本呢，就是二种自性：有和无。所以说一切分别都是从有无上起。离开有无，“清净圣境界”。

“妄想如画色，……如是则为成。”最后这几句，就是妄想好像画颜色一样多种多样，如果执著就堕外道，因为能够妄想的心识和所妄想的外境和合而生成妄见。能够离此能分别的心和所分别的境，那就看到这个法的圆成实性了。

这一段就是说种种的分别心的情况。离垢就是离这些分别妄想。你真的离开了，如来藏就显露了。就是讲这个意思。

这里我要说一点，《楞伽经》他不是讲名相的，他是讲修行的，讲修证的。所以读《楞伽经》不能从学术的角度来读，要从修证的角度来读，指导我们修行。说这些《十二种》分别相，就是教我们认识这些分别相，在我们修证上离开这些分别相。

这里要说明一个什么问题呢，我说的对不对，大家研究。我们常常讲不要有分别心，无分别心。这是在实际修行上我们常常碰到的问题。从《楞伽经》讲的这个意思，我这样领会，能分别的心是一种什么心呢？能够分别的心就是你的第六意识，第六意识才能够分别嘛。我们讲分别心就是讲第六意识。我们知道第六意识是有审无恒的，它能够了别。既然第六意识是能分别的心，能不能够通过修学、修行断念，变成一个没有分别的心呢？第六意识本身它的功能，它的职能就是分别、了境，我们能不能把第六意识修成一个没有分别的心？这个问题我觉得要考虑一F。因为第六意识，它的本质就是分别，把本质是分别的东西修成一个没有分别的东西，行不行？当然在意识上的分别，一种是虚妄的分别，一种是真实的分别。这种情况是有的。你遍计所执，那就是虚妄的分别；你依他起，看到因缘现象，这个有提高了，但还不究竟；到圆成实就

真实了。

能分别的心是第六意识，是一种空明觉了的心，它的功能就是分别，那么我修持锻炼使它没有分别，行不行？这个说法就不同了，有的说可以。按照《楞伽经》的解释说法呢，好像这个还是有点困难。

这个无分别心就是没有分别的心，无分别心应该是第八阿赖耶识。因为第八识是有恒无审，而第六识是有审无恒，第七识是有恒有审，前五识是无恒无审。因为第八识它无审，不了别，所以就说阿赖耶识是无分别心。阿赖耶识无分别心跟第六意识是同时存在的。所以分别、无分别是同在的。因为第六识和第八识是在一起的，同时的。我们讲人生在世的时候，阿赖耶识第八识跟第六识它们的功能作用是同在一起的。所以阿赖耶识是本来就没有分别的心。这种本来就没有分别的心，它就不是由修行锻炼变成的无分别的心。阿耶赖识它本身就是无分别心，不经过什么修炼、锻炼，它就无分别。当然这牵扯到唯识学的染啊净啊。这个要掌握一点，我是就分别无分别来说，不是就染净来说的。就它的功能上来说，第八阿赖耶识的功能就是提供种子，能藏、所藏、伏藏都是种子，但它不参与了解。第六意识的功能就是了别。就这个来说第八识本来就无分别心，第六识了别就是分别心。一个本来的无分别心，它就不需要去修炼然后成无分别心。那么第六意识既然本来功能就是了别，它就不可能来锻炼修持变成无分别心。看这个理解错不错。当然还有别的说法的，我是就《楞伽经》来说的话，我是这样理解的，可以研究探讨。所以第六意识不可能由修行变成阿赖耶识，变成无分别的。

这里，我们拿实际在修行过程当中可能产生的一些境界来说，比如说，我们控制我们的思想意识，把意识控制在一种无分别的状态，在这种状态的时候，你说它是无分别心呢，还是分别心？你说

控制在无分别的状态，这是无分别心。但你说无分别心，本身就是一个分别，不然你怎么知道是无分别呀。说无分别的本身就分别了嘛。什么是无分别，你一说出来，那个本身就是分别。所以不能够认为把我们的意识活动控制在没有分别的状态下，那个就是无分别心。我的意思说清楚了没有。既然是讲无分别心，那就不能够分别出某种心是无分别。你凡是能分别了知的，都是分别心，对不对，我们谁能够分析自心，找到哪些情况是分别心，哪些情况是无分别心，你去找啊，你只要找到了，那个找到本身就是分别心。你说你找到自心无分别了，找到了就分别了。

想一想看，同样，那是不是说我们心识很专一，心一境性吧，心专注一个境界，我不起妄念妄想的时候，这就是真心，就是无分别呢？很专注而且很投入，不知道其他了，我们常常修禅定的时候有这个境界，这个时候是不是就无分别心了呢？好像你很专一，但你实际上还是一个分别。如果没分别，你怎么能专注一境啊。我们专注一境的时候，你不要讲修持了，一般世间法也是这样的，你像司机开车，开车开得很熟了，你注专一境了，碰到一个情况急刹车，他不要去想我要先怎样后怎么样，脑筋转那么多的弯，不会的，他训练成了，碰到这种情况的时候，能急刹车，这是由于他专注一境形成的习惯，形成的条件反射，但是他再怎么专注呢，他还是分别。你不能说那不是分别。

还有一种情况，开头的时候没有这个念头，忽然一下子一个念头来了，那个念头前面好像是无分别，然后第二个念头，第三个念头，才慢慢分别。那是不是开始忽然那一下子的时候，没有执著的东西就是无分别的呢？那也不是。因为你在第一个刹那的时候，是因为前面的念头没有色声香味触法的境跟你缘，所以你就没有起这个分别，没有起分别不等于你无分别，为什么呢？你意识能分别的功能在那里呀，不是你分别的作用没有了。我们讲无分别心是讲根

本没有那个分别的作用，叫无分别心。你有那个分别的作用还不是无分别心。

关于分别心和无分别心还可以研究。因为《楞伽经》他强调第六意识的重要，前面一个偈语上讲了这句话嘛：“如是意识灭，种种识不生。”意识灭了，种种识不生。我们讲第六识灭了，第七识也跟着断了，那么第八识才跟着断。

上面又讲了那么多妄想，那么多分别，讲了十二种分别妄想的通相。这就牵扯到有正确的分别和虚妄的分别。这就是我们常常讲的真心和妄心了。真正如实地认识那个事物，了解那个事物，那是正智，是正智的分别心。你如果遍计所执，那个就是妄想了。

即使菩萨来度众生，他也有分别心，不过他的分别心境界高了，他是妙观察智了。妙观察智也还是要观察。在我们实际生活当中，你要去度众生，你还是要有分别心，你没有分别心，你怎么知道当机呢，怎么知道他是小乘是大乘，（这个机）是成熟不成熟，这个人行还是不行，怎么样，等等，还是要有个分别，当然这个分别那就要妙观察了，要观察正确了。

这是讲到经文的时候，谈到这么一个问题。我不一定说得就对，因为在分别心和无分别心上说法很多，我是就第六识跟第八识讲的，因为经文上讲得很清楚的，第六识要断，其他识才能转。第六识能够分别心的作用跟第八识无分别心的作用，是不相同的。这个问题先就讲到这里，还可以再研究吧。

## （四）明自证智

### 1．辨圣智及一乘

接着讲经文，这一大段是一个大标题了：明自证智。明自证智里又分几个方面，第__个：辨圣智及一乘。佛说的圣智的境界，什

么叫圣智，什么叫一乘。

**大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，惟愿为说自觉圣智相及一乘。若自觉圣智相及一乘，我及余菩萨善自觉圣智相及一乘，不由于他，通达佛法。佛告大慧：谛听谛听！善思念之，当为汝说。大慧白佛言：唯然受教。**

大慧菩萨问，什么是自觉圣智相的境界，怎么样是一乘佛法的道理。

这个“相”就是境界。自觉圣智的境界和一乘的法义。或者说自觉圣智行相和一乘行相。自觉圣智的境界和一乘的境界，都是证得的境界，这种境界的智慧都是自证，不是由他而悟。就是说菩萨修行，他自己证得，不是他悟，不是由于听佛说了什么他才悟的。像声闻是一定要听佛的教诲，按佛的教诲去做才能悟道。这个菩萨他不一定，他是大乘修行啊，他不像声闻那样。“自觉圣智相及一乘，不由于他”，就直接可以修证通达佛法。大慧问这是怎么个情况。

**佛告大慧：前圣所知，转相传授，妄想无性。菩萨摩诃萨独一静处，自觉观察，不由于他，离见妄想，上上升进，入如来地，是名自觉圣智相。**

就是这个自觉圣智的境界和一乘的道理、法义，都是“前圣所知”，是古佛、先圣他们证得的、所知的。“转相传授”，一代一代传下来的。传下来讲什么呢？无非是讲第六意识的分别是没有自性的，“妄想无性”，这个“妄想”是分别的意思，当然也可以说是其他的妄想、妄见，但这里主要意思是讲分别。

“菩萨摩诃萨，独一静处”，菩萨修行的时候，在一个安静的地方，“自觉观察”，自己觉察，去观察，“不由于他”，不是由于别人其他的传过来的，而是他自己去证悟。

这地方要说清楚，菩萨是不是听佛的教导呢？那当然要听，还是“转相传授”，互相传下来的嘛，他怎么不听呢，这个“不由于他”不是说没有听到佛的教导或者是佛的说法，而是为了强调自证，菩萨是自觉自证，而不是他觉他证。证得了什么呢？“离见妄想”，离开了分别见。这样就能“上上升进”，一地一地向前进，“入如来地”，一直到佛智的境界，“是名自觉圣智相”，这个就叫自觉的圣智相。这是回答的第一个问题，什么叫圣智。

**大慧，云何一乘相？谓得一乘道觉，我说一乘。云何得一乘道觉？谓摄所摄妄想，如实处不生妄想，是名一乘觉。大慧，一乘觉者，非余外道、声闻、缘觉、梵天王等之所能得，唯除如来，以是故说名一乘。**

第二个问题：什么叫一乘相？“谓得一乘道觉，我说一乘。”也就是说，得到一乘道的境界，一乘道的觉悟。那么什么叫“得一乘道觉”呢？“谓摄所摄妄想”，摄所摄也是个复句，在这个地方，是能取所取的意思。第六意识分别，能分别的是第六意识，所分别的是色声香味触法六尘。对于能分别的和所分别的这些，都要“如实处不生妄想”。如实处，就是他知道缘起性空，就是看到诸法实相，如实地了知，这样子他不去分别，不去分别是有还是无啊，是同还是异啊，是俱不俱呀，都不分别，“是名一乘觉。”这个就是一乘觉，这叫一乘。

佛又说了，“大慧，一乘觉者，非余外道、声闻、缘觉、梵天王等之所能得，唯除如来，以是故说名一乘。”就是说一乘觉不是

外道，也不是声闻缘觉乃至梵天王他们能够证得的境界，“唯除如来”，就只有佛，才能证得，所以我就叫做一乘。佛这么说以后，大慧又问：

**大慧白佛言：世尊，何故说三乘，而不说一乘？佛告大慧：不自般涅槃法，故不说一切声闻缘觉一乘。以一切声闻缘觉，如来调伏，授寂静方便而得解脱，非自己力，是故不说一乘。复次大慧，烦恼障业习气不断，故不说一切声闻缘觉一乘。不觉法无我，不离分段死，故说三乘。**

大慧问，您不是前面讲了很多，讲三乘，甚至于在种性问题上，还讲了三乘种性吗，有声闻种性、缘觉种性、菩萨种性，您现在为什么说三乘，而不说一乘呢？

佛就跟大慧讲，因为所谓自觉圣智的境界就是涅槃的境界。所谓涅槃的境界，就是一乘，实际上也就是菩萨乘的方法，所以对声闻缘觉就不说一乘，为什么呢？因为声闻缘觉他们要涅槃，一定要靠着佛来帮助他们调伏，“授寂静方便而得解脱”，告诉他们怎么去证得涅槃的方法，他们才能得解脱，“非自己力”，不是靠声闻自己的力量可以办到的。所以我对他们就不说一乘。此外，“复次大慧，烦恼障业习气不断，故不说一切声闻缘觉一乘。”就是说声闻缘觉，他们虽然断了烦恼障，但是烦恼业障的习气还没有断，这就是所知障还没有断，所以我不和他们说一乘。还有“不觉法无我，不离分段死，故说三乘”。就是因为缘觉声闻他们没有证得法无我，只证得人无我，就是只证得分段生死，没证得变易生死，所以我只对他们说三乘。

**大慧，彼诸一切起烦恼过习气断，及觉法无我。彼一**

**切起烦恼过习气断，三昧乐味著非性，无漏界觉。觉已，复入出世间，上上无漏界，满足众具，当得如来不思议自在法身。**

“大慧，彼诸一切起烦恼过习气断”，只有等到他们起烦恼的错误种子都断了，烦恼障断了，所知障也断了，“及觉法无我”，还要觉法无我，不仅觉悟人无我。“三昧乐味著非性”，这时候他也不执著于三昧乐，就得“无漏界觉”，真正把阿赖耶识种子的习气从无量劫来的漏都断了。漏就是烦恼，无漏觉，就进入没有烦恼的境界了，就涅槃了。

“觉已”，他证得涅槃的境界以后，“复入出世间，上上无漏界”，他了脱了分段生死，又了脱变易生死，那他还是要到人间来，而且他能够进入出世间上上无漏界了。“满足众具”，就是在涅槃的境界他漏尽了，他圆满成就了，就“当得如来不思议的自在法身”，就能够证得如来的法身了。

这个讲“三昧乐味著非性”，就是他把烦恼习气断了以后，他还要除掉三昧乐受，在禅定里不出来是不行的，还要舍掉。要知道三昧乐受，它还是无自性的。就是到了无漏境界以后，还是要回心向大，还是要到人间行菩萨道，在六道里头度众生。

这部分比较容易明白。头一段讲圣智，第二段讲一乘，再就是为什么说三乘，这么三个问题。下面有个偈语，我们念一下就知道了。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**诸天及梵乘，声闻缘觉乘，诸佛如来乘，我说此诸乘。**

**及至有心转，诸乘非究竟；若彼心灭尽，无乘及乘者。**

**无有乘建立，我说为一乘；引导众生故，分别说诸乘。**

**解脱有三种，及与法无我；烦恼智慧等，解脱则远离。**
**譬如海浮木，常随波浪转；声闻愚亦然，相风所摇荡。**
**彼起烦恼灭，余习烦恼愚；味著三昧乐，安住无漏界。**
**无有究竟趣，亦复不退还；得诸三昧身，乃至劫不觉。**
**譬如昏醉人，酒消然后觉；彼觉法亦然，得佛无上身。**

就说这些乘也是假名。缘觉声闻这些乘不究竟不用说，哪怕到了佛乘，也是"无乘及乘者"。

"无有乘建立，我说为一乘；"没有什么乘可建立，故说一乘。"引导众生故，分别说诸乘。"为了度众生，佛根据众生的根机嘛，分别说诸乘。

"解脱有三种"，就是讲三解脱门：空、无相、无愿，这三解脱门，因为涅槃的境界就是进三解脱门。有的解释三解脱，说是圆净的解脱、性净的解脱、方便净的解脱，恐怕不恰当。

"譬如海浮木，常随波浪转；声闻愚亦然，相风所摇荡。"最后这几句，意思是讲，二乘像海中浮木一样，飘摇不定，就是他们不了解圣智的境界，烦恼虽然灭了，余习还在，充其量也就是达到灭受想定而已，所以只得到三昧身，得不到菩提身、法身。虽然他三昧身经劫不坏，但他抓着不放的话，那就像沉醉于三昧之酒不能清醒一样。非要像（清醒的）醒觉的一乘大法那样，否则不能成佛，不能得佛的无上身。

就说二乘的人真正要突破他自己的境界，进入到佛的圣智境界的时候，非要下大功夫不行。因为他虽然能够把烦恼都给断了，但是断烦恼那个法，那种享受的境界丢不掉。所以佛在很多地方讲二乘，都是讲二乘的所知障——"尔炎"，这种障碍像喝醉酒一样，他不清醒。他要到一乘，到如来的境界，非要酒清醒了才能做到。这个是讲圣智一乘。

### 2．辨意生身相

那么第二个问题是讲：辨意生身相。

**楞伽阿跋多罗宝经卷第三**

**一切佛语心品第一之三**

**尔时世尊告大慧菩萨摩诃萨言：意生身分别通相，我今当说。谛听谛听，善思念之。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：有三种意生身。云何为三？所谓三昧乐正受意生身，觉法自性性意生身，种类俱生无行作意生身。修行者了知初地上增进相，得三种身。**

佛对大慧说，意生身的分类和它的通相，这些法义我现在给你说。就说意生身有三种，哪三种？“所谓三昧乐正受意生身”，三昧就是禅定，它的正受正定的意生身，这是一种，还有“觉法自性性意生身，种类俱生无行作意生身。”佛先说了有这三种意生身，后面再作解释。

意生身不是指父母所生的这个身体，而是地上菩萨为了度众生依“意”（愿）所化生之身。意生身，只有登地菩萨以上才有，地前的菩萨，他没有登地的话都不可能有意生身。这个在前面已经讲过了，不再重复了。我们读这段的时候可以回顾一下前面讲的那个意生身，联系起来看。

“修行者了知初地上增进相”，就是一地一地修行往前进的话，就会知道意生身在初地的时候是一种什么相，进入八地到十地又是什么相，最后到佛的境界是什么相。这样就能“得三种身”。从初地到成佛有三种身，这三种身也就是菩萨十地的境界，也是他三种

不同阶段的意生身。下面就分别解说三种意生身。

**大慧，云何三昧乐正受意生身？谓第三第四第五地三昧乐正受故，种种自心寂静，安住心海，起浪识相不生，知自心现境界性非性，是名三昧乐正受意生身。**

这三昧乐正受意生身是什么呢？菩萨在三地、四地、五地，因为“三昧乐正受故”，他们在禅定中所显现的“种种自心寂静，安住心海，起浪识相不生。”就是菩萨在阿赖耶识的识海里头，没有劲风来吹，起浪识的相不生。

“知自心现境界性非性”，知道自心现的境界没有自性。因为他在禅定当中，所以这个叫三昧乐正受的意生身。这个意生身是三地四地五地，实际在七地以前都是这个身，为什么这么说呢？底下就看得很清楚。

**大慧，云何觉法自性性意生身？谓第八地观察觉了，如幻等法悉无所有，身心转变，得如幻三昧，及余三昧门，无量相力自在明，如妙华庄严迅疾如意，犹如幻梦水月镜像，非造非所造。如造所造，一切色种种支分具足庄严，随入一切佛刹大众，通达自性法故。是名觉法自性性意生身。**

什么叫觉法自性性意生身？“谓第八地观察觉了”，就是说第二种意生身到八地才有，我刚才说的前面的三昧乐正受意生身除了三地四地五地以外，六地、七地也还是三昧乐正受意生身。到了八地了，才能够得到觉法自性性意生身。

这第二种意生身可以说是无功用行的，他知道第一义空，觉了一切法自性空，化身随入一切佛刹度生，现庄严身，妙法庄严自在无碍。但是他认识到，就是在这种妙华庄严的境界，也是当体即空，不应执著。这个是第二种意生身，是八地到十地菩萨才有的境界。

**大慧，云何种类俱生无行作意生身？所谓觉一切佛法，缘自得乐相。是名种类俱生无行作意生身。大慧，于彼三种身相，观察觉了，应当修学。**

第三种意生身是什么呢？第三种意生身唯佛独有的，菩萨不共的，菩萨没有的，只有佛有的。他是随众生的机而现种种的应化。这种意生身是如来藏不假造作功能的法尔境界。“种类俱生无行作”，就是对万事万法，种类俱生嘛，“无行作”，没有在这方面有什么做作，行啊不行啊，作啊不作啊，能作所作，能造所造，没有这些东西，是法尔的没有、自然的没有，还不是修证到没有，本来就没有。这种意生身“觉一切佛法，缘自得乐相”嘛，就是说他是自然而然的，法尔的。这三种意生身都应当如实修证。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**非我乘大乘，非说亦非字，非谛非解脱，非无有境界。**

**然乘摩诃衍，三摩提自在，种种意生身，自在华庄严。**

就是说佛的境界“非我乘大乘”，无相可得的，三解脱门，空、无愿、无相嘛。“非说亦非字”，也不是言说文字所建立的。“非谛非解脱”，也不是能解脱的智和所解脱的谛来显现的。“谛”就是讲的真理，“非无有境界。”

“然乘摩诃衍”，意生身，他虽然不是法身，但意生身还是由法身里头流布出来的。行者，修行的人，能够乘入大乘，你不再是声闻缘觉那些乘，直入大乘，乘入一乘，“乘”是动词，“摩诃衍”就是大，所以“然乘摩诃衍”就是进入大乘。“三摩提自在”，就是进入三摩地禅定。“种种意生身，自在华庄严。”就是真谛俗谛都能够圆融，那么所得的果就自然庄严。

这是讲三种意生身，这个容易明白。

### 3．辨五无间业

下面接着说第三，辨五无间业。辨明五种无间业。

**尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊，如世尊说，若男子女子，行五无问业，不入无择地狱。世尊，云何男子女人行五无间业，不入无择地狱？佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：云何五无间业？所谓杀父母，及害罗汉，破坏众僧，恶心出佛身血。**

大慧问这个问题，本来五无间业‘定受报，堕入五无间地狱的。你既然干了五无间的业，你的受报一定要堕入五无间地狱，没有间断地死去活来，就是生不得生，死不得死的那种无间的地狱。无择地狱就是五无间地狱，无择，不管怎么样，你非进去不可的，你说我不去，那是不行的。你犯这个业，一定遭受这个果报。但是您释迦佛又说，男子女人行无间业，他可以不进入无择地狱，那不就有择了吗，那是什么道理呢？

佛讲，什么叫五无间业呀？我们讲这是在众生里面最重的业了。五无间业，不得超脱的。地狱的业嘛，就是：④杀父亲；②杀母亲；

③杀阿罗汉；④破坏和合僧，破坏众僧，就是破坏修行人的集团；⑤恶心出佛身血，就是有意刺伤佛的身体。这五种大的罪恶，五逆不赦。但是为什么可以不堕地狱，怎么说呢？这就是佛讲的密意。佛说：

**大慧，云何众生母？谓爱更受生，贪喜俱。如缘母立，无明为父，生入处聚落，断二根本，名害父母。彼诸使不现，如鼠毒发，诸法究竟断，彼名害罗汉。云何破僧？谓异相诸阴和合积聚究竟断，彼名为破僧。大慧，不觉外自共相自心现量七识身，以三解脱无漏恶想，究竟断彼七种识佛，名为恶心出佛身血。若男子女人行此无间事者，名五无问，亦名无问业。**

什么叫众生母？就是说我们人怎么样生死轮回流转的呢，不是说父母所生身吗，就是你贪爱淫欲所生的，“贪喜俱”产生的，因为贪爱你才受生，在身体里一劫一劫地受生。所以什么叫母呢？实际上就是贪爱。我们说过的，人生的时候，投胎，十二因缘，无明缘行……这个过程讲得很清楚，众生他的无始无明引起他的贪爱，引起他的痴，贪爱痴都是无始无明，那么在流转的过程当中，随着他的业力，上一辈到死有了，下一辈进入生有，经上讲“生入”，他也是因缘生啊，父母为缘，无父无母他也不能生，依母亲，他投到母胎里头，“缘母立”嘛，但是没有父亲不行啊，“无明为父”，这就是他生入。我说了嘛，一般的，他无始无明的这个种子在他父母做爱交接的时候，贪著母，就瞋父，贪著父，就瞋母，分别男女，生入进去了。“生入处聚落”，“生入”是一个词，“处”是一个词，“聚落”是一个词，这就是进入他的阴界入，投入了以后，然后在胎里头长出根，然后长成身体，十月怀胎嘛。

“断二根本，名害父母。”什么叫杀父母呀？就是杀掉你的爱欲贪著和你的痴无明，这两种根本的毒，你要断掉，这就叫“害父母”。不是真的要你杀害你的父母，那是大逆不孝。因为父母养你育你，他们是缘啊，父母并没有害你呀。所以他是讲，我们真要了脱生死轮回，你要把这两个根本，一个贪、一个痴要断掉。痴好比是父亲，贪好比是母亲，杀父母是杀贪杀痴。贪爱比喻母亲，无明业惑比喻父亲。因为断二根本，是断烦恼障，生死根本。

“彼诸使不现，如鼠毒发，诸法究竟断，彼名害罗汉。”那么什么叫杀阿罗汉呢？“彼诸使不现”，这个“使”，就是烦恼，在《阿含经》及很多经上都讲使，使是烦恼的异称吧。有时候我们讲使就是讲的烦恼。烦恼的主体叫“正使”。正使相对的是习气，它跟习气是相对的两个名词。我们现实烦恼的主体叫正使，烦恼的余习叫习气。就等于我们烧香，香是主体，香留下来的气叫习气。一般单独用“使”是烦恼，我讲“楞伽句读”这个要弄清楚。所以“彼诸使不现”，就是那些烦恼不现了。“如鼠毒发”，就好像消灭鼠害一样，令它不现，使这个诸使不现，这就是诸法的究竟断，使这些烦恼最后都能够断尽，包括烦恼的余习，就是正使和它的习气都断，究竟断，这叫害罗汉、杀罗汉。阿罗汉比喻是烦恼，你杀掉烦恼，就是杀阿罗汉，是这个意思。

“云何破僧？谓异相诸阴和合积聚，究竟断，彼名为破僧。”打比方说什么叫破僧，僧众就等于我们色受想行识五蕴聚合来的一个东西。我们人就是五蕴聚合嘛，五蕴假和合嘛。五蕴假和合就好像僧团似的。要“究竟断”，用无我智，这个五蕴相这就破了嘛。断掉你色受想行识五蕴的假和合，这就是破僧。去掉五蕴的假和合。

“大慧，不觉外自共相自心现量七识身，以三解脱无漏恶想，究竟断彼七种识佛，名为恶心出佛身血。”什么叫出佛身血？因为

一般的众生他不觉得诸法的自共相都是自心现量，都是抓着我执、法执不放，所以形成了他七个识身嘛。他反熏了种子，种子又起现行，现行又起种子嘛。要以无漏三解脱的观行的智慧，来断这个七识妄觉，断这个妄想，那么我们人八识的种子就可以永断了，就可以断掉无明种子。断掉无明种子了，就比喻出佛身血。为什么叫出佛身血呀，就是断掉你的无明种子。

“若男子女人行此无间者，名五无间事”。如果男子女人这样子来做，行五无间者，杀贪瞋痴、杀烦恼、杀五蕴的假和合、杀无明种子，这个叫做五无间事，“亦名无间业”。你看这样还会进入无择地狱吗？这是反过来说打比喻。不是说你真的杀父母、破坏和合僧、出佛身血，你就不进无间地狱，没有那回事。

**复次大慧，有外无间今当演说。汝及余菩萨摩诃萨闻是义已，于未来世不堕愚痴。云何五无间？谓先所说无问，若行此者，于三解脱一一不得无间等法。除此已，余化神力现无间等：谓声闻化神力、菩萨化神力、如来化神力，为余作无问罪者除疑悔过。为劝发故，神力变化现无间等，无有一向作无问事不得无问等。除觉自心现量，离身财妄想，离我我所摄受，或时遇善知识，解脱余趣相续妄想。**

佛说大慧，此外我还要讲一讲无间。不是刚说了五无间吗，但这回说的五无间，是一开始说的，“谓先所说无间，若行此者，于三解脱一一不得无间等法。”就是说你真的犯了五无间业，不是后面那五种比喻，真的犯了五无间罪了，不能觉知三解脱门自救怎么办呢？“除此已，余化神力现无间等”，那么佛菩萨就作这种无间

的示现，包括声闻化的神力、菩萨化的神力、如来化的神力。“为余作无间罪者”，为这些作无间罪者，“除疑悔过，为劝发故，神力变化现无间等，无有一向作无间事，不得无间等。”这里有两个意思，世界上真正恶魔造大罪的，还是要度他，除去他的疑惑，要他忏悔，劝发他修行。神力变化表示这个无间，告诉你五无间业的因果报应，这是就世俗来说的一层意思。再一层意思，就是真正修行你要断贪瞋痴啊，断有漏种子呀，佛菩萨也一样显现帮助你来断。

“除觉自心现量，离身财妄想，离我我所摄受，或时遇善知识，解脱余趣相续妄想。”就说只有靠佛，只有靠三乘圣者，帮助众生去疑悔过。没有你真正造五无间业不得报的，没有这么回事。你要不造罪，远离罪业，除非你觉知自心现量，离内外能所，离身财妄想。就是现身得不到解脱呢，你来世还可以碰到善知识，来给你说法，教导你修行，使你妄想不生而得解脱。所以再看偈语就很明白了。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**贪爱名为母，无明则为父，觉境识为佛，诸使为罗汉。**

**阴集名为僧，无间次第断，谓是五无间，不入无择狱。**

贪爱比喻母亲，无明比喻父亲。“觉境识为佛”，就是七识，讲出佛身血，就是断无明种子嘛。“诸使为罗汉”，你的烦恼就是比喻罗汉。“阴集名为僧，”五阴集合叫做僧。“无间次第断，”一个一个地断掉，“谓是五无间，”这个叫做五无间。贪瞋痴断，诸烦恼断，五阴也断，七识也断，这样一个接一个，这叫做五无间业。这就是我说的五无间业，如果这样做的，“不入无择狱”，就不会到这个地狱去了。这个是说的密意。

### 4．辨佛之知觉

底下一段：第四，辨佛之知觉。这段非常清楚，非常明白。“佛之知觉”，唐译本翻译成“诸佛体性。”唐译本翻译的好一点，是辨诸佛体性。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，惟愿为说佛之知觉。世尊，何等是佛之知觉？佛告大慧：觉人法无我，了知二障，离二种死，断二烦恼，是名佛之知觉。声闻缘觉得此法者，亦名为佛。以是因缘故，我说一乘。**

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**善知二无我，二障烦恼断，永离二种死，是名佛知觉。**

大慧跟佛说，“惟愿为说佛之知觉。”就是说诸佛的体性吧。佛告大慧，什么叫佛的体性呢？“觉人法无我”，就是觉悟了人无我、法无我。“了知二障”，烦恼障、所知障。“离二种死”，离开分断生死、变易生死。“断二烦恼”，断根本无明。“是名佛之知觉。”这个叫佛之体性。

“声闻缘觉得此法者，亦名为佛。”声闻缘觉如果证得这个境界，得这个法，也叫做佛。“以是因缘故，我说一乘。”因为这个因缘，我说一乘，我就说佛乘，说菩萨乘，说佛的圣智。

接着是佛说的偈语，话说得非常明白，不要多解释了。

讲到这个地方，前面五无间业的这个问题，我还要说一下，不然的话，密意究竟是什么个意思呀。这个密意我体会主要是两个方面。一个方面，他本来是讲的世间法所造罪业，最大最重的罪业就是杀父母、杀罗汉、破和合僧、出佛身血，这五无间业。就着世间法的造罪业，出世间法也造五无间业，怎么造啊，那就是打比方来说，杀父母就是杀贪瞋痴，杀阿罗汉就是杀这些烦恼，破和合僧就

是断这些五蕴假和合，出佛身血就是断掉无明种子。这是就世法出世法对比而言。在修行上，你看到世间法有这些东西，我们佛法不离开世间法的，就在世间法上哪怕他五逆大罪，都可以把它圆融起来，做佛法来看。他是那么做五无间业，我们是这么做，跟他相反，这个相反呢，就解脱了。而且你要化度这些造五无间罪大恶的众生，也要这样做才行。这是一层密意，说世出世法是圆融的。

第二层密意，我觉得是比较重要的，就是在我们修行过程当中，可以反修，用这个名词叫“反修”。为什么这么说呢？我们一般经论上，显教教导人们修行的时候，都是过患断。比如说贪瞋痴慢疑，这是五根本烦恼，这五根本烦恼，要断掉，不断掉怎么能成佛呢，你要断，看到这些东西呀，唉呀，嫉恶如仇，太坏了，非断它不可，沾不得边。所以他的修行方法呢，断！断！断了还没断干净你还要断，没有断完，再断。这个叫过患断。对烦恼怎么看呀，把烦恼看成一种绝对错误的祸害来断，叫过患断，把烦恼看成绝对的坏。

但是密教，或深般若波罗蜜来看这些烦恼的时候，应该怎么断呢？要把这些烦恼给转化过来，不是绝对地这么断它，而是就在烦恼的本性上把它转化成一种功德，叫功德断。就是我们世间法，俗话所讲的贪瞋痴慢疑是坏事，坏事可以把它转化成为好事，这叫功德断。把坏事看成是绝对的坏事去断，那就是过患断。

所以要把坏事变为好事。比如说你造五无间罪，这是大坏事呀，哎，你要功德断，你要杀父母啊，我给你打比方，破贪瞋痴，你就要断无明种子，这个就是你要就着它来断。就是世间法的造无间业罪，可以把它转化，他的密意就在这里。比喻的，这是一种。再有我讲功德断，把烦恼转为功德，你要从法性上看这些问题。贪当然不好嘛，你贪吧，我要你大贪！你贪到底，你贪贪贪，我的我的……，什么都是我的，好，你真的什么都是我的了，就没有我的了。什么

都是你的，这也是你的，那也是你的，没有不是你的，就着你的贪性跟你来断，这个叫功德断。

我说这个是让大家了解这个法义。你不要听到我说了，好，好，我就贪去，那就糟了，那我就造罪了（众笑）。不是这个意思，讲这法义性能。不是说我贪，今天我贪一点，明天贪一点，我今天小贪，明天大贪，我成了，不是这个意思，就着法性来说。因为我们很多修行方面，要功德断，要反修。

像密教里头也是，常讲密教灌顶，灌顶是有层次的，初级灌顶、二级灌顶、三级灌顶、四级灌顶，一个层次一个层次。一开始，在初灌的时候一定要建立坛场，这个坛场要修得很好，很庄严，很实在。所以，你看看建坛场就要钱，就要花费，没有钱没有条件你怎么建坛场，所以你学密教一般说没有钱财还困难呢，所以过去流行一句话嘛，“穷学显，富学密”，有钱的才能修密。比如建立坛场，要建得像真的一样，佛像塑得很庄严，都按仪轨塑好，就准备入坛场了。

学密至少要受三昧耶戒，佛戒嘛。因为修菩萨乘要受菩萨戒，你修密教行，他认为是佛乘，所以要受佛戒。佛戒就是三昧耶戒。受了三昧耶戒以后，发菩提心，然后才能够引导你到坛场里去。坛场修得很真实，你一进坛场，感觉好像身临其境，像真的一样。

在这个初灌的阶段一般要七七四十九天，在坛场里面。初灌针对你的八识，四方四佛（表示你转成的四智）来给你一一说法，给你灌顶。金刚杵灌顶，宝瓶灌顶，羯摩轮灌顶等等是初级灌顶。接着你观想本尊，比如说，我的本尊是文殊室利菩萨，对面一尊文殊室利菩萨，然后文殊室利菩萨能够进来加持你，进入你的身体，你的身体也进入文殊室利菩萨。慢慢的就看到自己的身体，跟文殊室利菩萨一样。

修密法的要证本尊，本尊就是你修学的对象，是佛也好，是菩萨也好，是你的本尊。证本尊的时候，你跟本尊一样。这个首先要

在心理上来消除障碍，什么障碍呢？唉呀，文殊菩萨那么智慧、光明，我这个小比丘，我这个小居士，唉呀，自惭形秽，怎么能跟他比呢，我怎么能够进入他，他怎么能到我这里来，唉呀呀呀（众笑）。你看心理上就这么大差距，不能接受。实际上心、佛、众生三无差别，是平等的呀。这个时候你怎么样来帮助他，克服他心理障碍呢？好，人都有这个特性，就是贪瞋痴慢疑嘛。什么叫慢呢？看不起人，自以为是，老子天下第一，老虎屁股摸不得，傲慢得很。这个时候就用你的慢，你慢吧，你就是佛！要他自认为“我就是佛”，这个心理障碍就除了，文殊菩萨进入你了。这个就快呀，利用你的慢性，增上慢，你慢吧，就怕你不慢，所以这个叫功德断。这叫“反修”，密教很多方面讲这个问题。

讲自证智的时候讲了四个方面：首先是辨圣智及一乘，第二个是辨意生身相，第三个是辨五间业，第四个是辨佛之知觉。这四个方面是不是可以这样体会：

辨圣智及一乘是明大圆镜智。一乘佛乘嘛，讲大圆镜智，当然经文里没有标明是大圆镜智，我个人体会吧。

辨意生身相，这个是讲的平等性智和妙观察智。因为意生身就是平等性智跟妙观察智这两种智的妙用。

辨五无间业，这个是成所作智。把世间法的五无间业，他都可以来断无明种子。

第四个辨佛之知觉，讲诸佛的体性，就是明法界体性智。

所以这一个讲佛的自证智，怎么又说到意生身、怎么又说到五无业间了，现在我们就知道了，这就是讲的佛的自证智。佛的自证智，实际上就是八识转成五智嘛。成所作智，我讲了，功德断，过患断，反修，这个成所作智是讲世法出世法圆融的。这是自证智我讲了这个问题。今天讲到这里。

## （五）明化他智

我们已经讲了辨自证智，今天就开始讲：明化他智。自证智是佛自己内证的境界，化他智是化度众生的这样一种智慧。自证智也就是根本智，无所得智。化他智也就是后得智。也就是说这两个智，一个是一切智，一个是一切智智。

那么今天开始讲化他智，就是佛教化众生，利他度他的这种智慧。这种智慧当然是佛的自证智（内证的智慧）在外境上的运用。

### 1．辨四等密意

这个化他智讲得很多，讲了十几个方面。首先讲了第一个方面：辨四等密意。分辨四等密意，我们看正文：

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，何故世尊于大众中唱如是言：我是过去一切佛，及种种受生，我尔时作曼陀转轮圣王、六牙大象、及鹦鹉鸟、释提桓因、善眼仙人，如是等百千生经说？佛告大慧：以四等故，如来应供等正觉于大众中唱如是言：我尔时作拘留孙、拘那含牟尼、迦叶佛。云何四等？谓字等、语等、法等、身等，是名四等。以四种等故，如来应供等正觉于大众中唱如是言。**

就是大慧菩萨问释迦牟尼佛，您为什么在大众里头常这么讲：“我是过去一切佛”。就是释迦牟尼说，过去的七佛，迦叶佛、拘留孙佛、拘那含牟尼佛等等吧，那都是我。因为佛在很多经典里讲他过去无量劫以来的事情，“及种种受生”，以及释迦牟尼佛在过去无量劫来他投入世间的种种情况。佛讲，他那个时候做过曼陀转

轮圣王，还有六牙大象，还做过鹦鹉鸟，以及释提桓因（天人）、善眼仙人。

“如是等百千生经说。”说佛的过去的这些事情。在十二部经里头有一部《本世经》，是讲佛跟他的弟子过去的事情。还有一部《本生经》，是讲佛过去受生各种不同身形而行菩萨道的故事。所以“百千生经说”就是好多经里头，《本生经》、《本世经》都是这么说。大慧问，为什么会这样。佛就告诉大慧，为什么这么说呢，“以四等故”，因为有“四等”的密意，有四等的缘故，我才说我是过去七佛，是拘留孙、拘那含牟尼、迦叶佛这些佛，讲了些本世本生的一些事情。

“云何四等？”什么叫四等呢？“谓字等、语等、法等、身等，是名四等。”等就是平等，四等就是字平等、语平等、身平等、法平等。

**云何字等？若字称我为佛，彼字亦称一切诸佛。彼字自性，无有差别，是名字等。云何语等？谓我六十四种梵音言语相生。彼诸如来应供等正觉，亦如是六十四种梵音言语相生，无增无减，无有差别，迦陵频伽梵音声性。云何身等？谓我与诸佛法身，及色身相好，无有差别。除为调伏彼彼诸趣差别众生故，示现种种差别色身，是名身等。云何法等？谓我及彼佛，得三十七菩提分法，略说佛法无障碍智。是名四等。是故如来应供等正觉，于大众中唱如是言。**

佛就分别解说什么是四等。先说“云何字等”？什么叫字等？字平等就是讲诸佛他们的名号名称都是一样的，都是平等的。一切如来也都叫佛，佛佛是平等的。我叫佛，过去的佛也叫佛，未来的

佛还叫佛。我有十个称号，过去的佛、未来的佛也都有十个称号：如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、世尊，称号都一样的，字平等嘛。若“彼字，称我为佛，彼字亦称一切诸佛”，就是如果称我为佛，一切诸佛，也叫佛。“彼字自性无有差别。”我们称佛号都没有什么差别，都是平等的，这个叫字等。

什么叫语平等呢？语平等就是讲，诸佛语言声音是平等的。“谓六十四种梵音，言语相生。”印度他的声明，他的语言，声音有母音、有子音，有八种转声，就是八种母音跟子音配合的东西。音叫做摩多，母音跟子音相交，就成转声。有八种转声以外，每一种转声又具八德。八种转声呢，就有八八六十四种转德，就合称六十四种梵音。所以讲什么叫言语平等？佛说，我言语也是六十四种声相，其他的佛说法也是六十四种声相，“彼诸如来应供等正觉，亦如是六十四种梵音。言语相生，无增无减，无有差别，迦陵频伽梵音声性。”就好像迦陵频伽鸟唱的妙音，这种鸟唱出来声音是最好听的，而且它一种声音里头包含着很多梵音的德相，所以迦陵频伽鸟唱的音跟佛说法一样。西方阿弥陀佛极乐世界，有很多这种鸟在那里演唱，为往生的众生在说法。“梵音声性”，因为这种鸟懂得卢音的自性，懂得声音的根本原理，演的都是梵音自性上的一些事情。诸佛梵声梵语，他形成出来是一些语言嘛，语言是平等的，声音本身也是平等的，都是用梵声，都是圆音啊，“佛以一音演说法，众生随类各得解。”圆音一演，慧光就均等普遍地到备方面去了。所以声音语言的作用都无增无减，没有差别。这是语平等。

什么叫身平等呢？释迦佛说，就是我跟诸佛，我们的法身和我们的色身相好是没有差别的。佛有三身：法身、报身、应身。这色身就包括了报身、应身。佛说，我的法身和色身相好跟其他诸佛是一样的，除了“调伏彼彼诸趣”以外，“彼彼诸趣”就是六道啊，

为了调伏六道这些众生的缘故，我们才“示现种种差别色身”，种种不同的身体。像观世音菩萨说的，应以宰相身得度者为现宰相身，应以女人身得度者为现女人身，应该现什么身跟他说法，就现什么身。为了度众生，我就现种种身，诸佛也是一样，诸佛三身都是平等具足的，“是名身等。”这个就是身平等。

第四个平等，什么是法平等？“云何法等？谓我及彼佛，得三十七菩提分法，略说佛法无障碍智。”这叫法平等。就是佛说，我得修证三十七菩提分。三十七菩提分前面说过了，就是三十七觉支。我修三十七菩提分，其他诸佛也是修证三十七菩提分，诸佛都是同证三十七菩提分。“略说佛法无障碍智”，用无碍智说无碍法。无碍就是没有分别的平等三昧。就是我所证得的法门和诸佛所汪的法门，都是三十七菩提分，没有区别。说法也都是用无碍智来说一切无碍法，都是平等的。这是法等。

综合上面所说的呢，“是名四等”。“是故如来应供等正觉于大众中唱如是言。”因为四等，我就在大众中说，我是过去一切佛，我过去是转轮胜王，我过去是释提桓因……说了这些。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**迦叶拘留孙，拘那含是我；以此四种等，我为佛子说。**

接着世尊重颂，为说明这个意思，说了这个偈子。“迦叶拘留孙，拘那含是我；”佛说，我是过去七佛，“以此四种等”，就是因为有四等，“我为佛子说”。这样的缘故，我说我是过去的七佛，因为我和他们这些佛四等。

我说这里讲等，是讲密意呀。一切法都是平等的。所以这个叫四等的密意。

在《楞伽经》很早能够讲这个东西出来，讲密意，可见这部经

跟密乘确实有很重要的关系。这里顺便说一下。

秘密，什么叫做密？《六祖坛经》的一句话说得很好，“密在汝边”，密就在你的旁边。好像《无门关语录》里头也有“密在汝边”。密就在你的旁边，就在你的身里头、心里头。所以一般讲秘密呀，诸佛是秘密，众生也是秘密，业力也是秘密，因为都不可思议嘛。

《大毗婆沙论》都讲这种秘密。比如佛说法，为了使得众生听进去，他首先就众生世间法的事情来引导说，这就是令入秘密——令他进这个法门的秘密，怎么说他才能够听进去，这就是一种秘密。再比如说，我说一切法的差别相等等，这就是相秘密。我跟他说缘起法，或者说二无我、说三自性，这些就是法秘密。而且我说的时候，言语上是这么说，里面呢，还有很多深义，或者说我言语上是这样子，这里头的深义跟言语说的还不完全一样，这个是转变的秘密。《大毗婆沙论》讲这四种秘密。

这就是《坛经》讲，“密在汝边”。密教，东密讲四种秘密，藏密讲十三种秘密意，这我就不详细说了。

秘密和显了是相对的。明了就是显，不明了就是密嘛。这个修学的人在没有证悟之前，没有成佛之前，因为众生的根机有差别，种性有差别，势必他在见地上，在修持上等各方面，都有不同的层次，也就有不同的等级，这样．你在这个等级知道，下一个等级的事你就不知道，这个也就有秘密。

实际上密这个事情很容易懂，比如，我讲一个桃子，桃的皮我叫做外层；这个桃子的肉就是内层；好，你把桃子肉吃光了，看到它的核子，这就是密层；核里头还有一个仁，这叫做秘密层。你再看我吧，看到我相貌是外层；你看到我的五脏六腑就是内层；你看到我五脏六腑这些活动的东西是密乘；怎么样在活动的，我的阿赖耶识，那是秘密乘。所以任何事物，一看，都有这四层，是不是。比如水，我们一般人看，这是饮用水，这是外层；如果用法眼看，

慧眼看，那就不同了，就看到内层，这水是甘露啊；再深一层，这是八功德水呀，阿弥陀佛极乐世界的八功德水，这是密层；再深一层看，这是佛菩萨大悲的泪水呀，这是秘密层。都有四层。再比如香，一般的表示信佛嘛，烧香，献香，直心是道场嘛，除烦恼烧檀香，这个是它的外层；内层来看这是戒定真香，是戒定慧，功德修行的表征；再看它的密层，它是众生的心香，众生心里头的信息；再深一层看这个香，实际上是如来藏。

所以任何东西都可以是密，花、灯、涂也是一样。不过这个要有实证，你没有实证去瞎说，这是外层，那是内层，你说不到点子上，因为你没有证悟，说来说去你还是个外层，说不到内层。说到内层，你说不到密层。说到密层，说不到秘密层。这个密，不是故意跟你保密，不跟你说。你没有到那个境界，说了也白说。这个境界，只有证得的，就等于我们说的，你要知道桃子的滋味你要吃桃子，你吃了桃子以后才能看到那个核，对不对，你才能看到密层。你不吃桃子，不知道外层，不知道内层，你怎么知道密层。

正因为这样子，所以密教在解释法义的时候，他还有四重密释。我解释这个东西的时候，是浅的解释叫浅略释，很浅显简单的。再就是秘密释，深一层的解释。再一层，就是深秘释。第四层秘中秘释，秘密中的秘释。比如我们看天上的北斗七星，我告诉你这是天文学上的大熊星座，怎么怎么的，这个是浅略释。我说这个七星是外相，它的内相是什么东西呢？内相就是七佛药师，这就是秘密释，我秘密地给你解释。深秘释，七佛药师，实际上就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意、末那七识，这就是深秘释。再说七识是什么？秘密中秘密释，七识是如来藏。就是四层，我就四种说，什么叫密呀，这就是密。

为什么会这样子？那你说了这些东西不就有差别了吗？你要晓得差别不碍平等，平等不碍差别，平等性跟差别性是统一的。这和

同一性跟差别性统一的道理是一样。

为什么差别跟平等又是统一的？因为从法上讲，就是身口意三密是平等的。你看他不是讲四等吗，其中字平等就是讲的意密，语平等就是讲的语密，身平等是身密。身口意三密，对佛来说是三密，对众生来说是身口意三业。为什么身密、口密、意密，三密都这么平等呢，因为法平等，所以三密可以融合为一个平等，就是法平等。因为法平等，所以身口意三个也都平等，所以说明佛身语意他三密不思议的平等功用。正因为有这平等功用才能够化他，才能够度众生。所开始讲化他智的时候讲这个，讲四等，化他呀。

所以我们学佛的人，什么叫密教？密教就是要学把自己的三业转成佛的三密。身业要转成身密，口业要转成口密，意业要转成意密，怎么转呢？密教告诉你一些修法。很初浅地说，你结手印，你就是学佛的身密；你诵咒语，就是学佛的语密；你作观想，就是学佛的意密。把你的三业转成三密，要证悟。

你们看所有的诸佛菩萨一般他都结法界定印。你们修禅定的时候，经常也是结法界定印。什么叫法界定印？五个手指分别代表地水火风空，众生的地水火风（左手在下）跟佛的地水火风（右手在上），佛的四大加持众生的四大都归于空（二拇指相对）。四大皆空，都归于空，这样法界就平等安定了。这叫法界定印，这就是密。我只是举这个例子说。

要辨别四等的密意，我就讲这些。下面接着讲，辨二种密法。又是一段了。

**2．辨二种密法**

**大慧复白佛言：如世尊所说：我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃。于其中间乃至不说一字，亦不已说当说，不说是佛说。世尊，如来应供等正觉何因说言不说是佛说？佛**

**告大慧：我因二法故，作如是说。云何二法？谓缘自得法，及本住法，是名二法。因此二法故，我如是说。**

大慧就问，像您老人家世尊所说的：“我从某某夜晚在菩提树下能够得正觉，夜睹明星，后来豁然大悟，乃至某某夜我入般涅槃，我涅槃了。”佛说法说了四十九年，历史的考证也有说他说了四十五年的。一般的说法是四十九年，说阿含、说方等、说般若、说法华、说涅槃、说华严，说了四十九年，最后释迦牟尼佛说，“我没有说一个字，你们谁说我说了法，说了一个字，你这个人就是诽谤我，谤佛。”这是经上都说过的。所以大慧菩萨问，您曾经说过您怎么悟道的，您怎么样般涅槃的，“于其中间”说了四十九年，到最后您现在说“不说一字”，这是一个问题了。您还说，“亦不已说当说，不说是佛说。”而且这么说：您过去已经说的，现在正在说的，和将来要说的，都说不是您佛讲的。为什么这么说啊？要么您撒谎，要么就是赖帐，您说了不承认（众笑）。这句是我说的，经上没这个话。当然大慧菩萨那是尊敬的了，但意思就是这个意思。

“世尊，如来应供等正觉何因说言，不说是佛说？”您说了四十九年的法，您最后说您没说一个字，这怎么说法呢？

“佛告大慧：我因二法故，作如是说。”我因为有二种密法，我才这么说。“云何二法？”什么二种法？“谓缘自得法，及本住法，是名二法。”一个叫自得法，一个叫本住法。自得法就是自己内证的圣智，就是自证圣智。本住法就是讲不思议的诸法实性是本身具足的。“因此二法故，我如是说。”因为有这个两种密法，我才讲我没有说法，没有说一个字。

**云何缘自得法？若彼如来所得，我亦得之，无增无减。缘自得法究竟境界，离言说妄想、离字二趣。云何本住法？**

**谓古先圣道，如金银等性，法界常住，若如来出世若不出世，法界常住。如趣彼城道，譬如士夫行旷野中，见向古城平坦正道，即随入城，受如意乐。大慧，于意云何？彼作是道及城中种种乐耶？答言：不也。佛告大慧：我及过去一切诸佛，法界常住，亦复如是。是故说言：我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间不说一字，亦不已说当说。**

什么叫自得法呢？佛说，我跟诸佛一样的，前面讲了四等嘛，平等的诸佛内证的圣智，诸佛得的我也得到了，一样的，“无增无减”。到了自得法的究竟境界就离言说妄想，“离字二趣”，就是也没有什么可说的了，没有这些名相言语这些分别。

什么叫本住法呢？像“古先圣道”，古先圣人开辟的法道，好像金银这些本质本性吧，“法界常住”，金银这些东西它是法尔的，常住在那里，就说诸法的实性本身就具足了，法界常住的。“若如来出世若不出世”，就是佛出来不出来，这个法界还是法界。不是佛出来了，就有法界了，佛不出了，就没有法界了。法界是常住的。因为最终的一切智慧都是法界体性智，法界的体性是常住不变的。

“如趣彼城道”，好像到城里头走的道路一样。譬如人在旷野中行走，“见古城平坦正道”，看到那座古城的平坦大道，“即随入城”，就是顺着这道就进了城了。“受如意乐”，这样他能够如他的意，得到快乐。

“大慧，于意云何？”大慧，你是怎么想的？“彼作是道，及城中种种乐耶？”那大道以及城中的种种乐是他建立的吗？“答言不也。”大慧说不是的。佛告诉大慧菩萨：我和过去的一切佛，“法界常住”，也是这样。所以我说“我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间不说一字。亦不已说当说。”所以这样我才讲，说法

这么多年了，却不说一个字，过去说的，现在说的，我都说我没有说。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**我某夜成道，至某夜涅槃；于此二中间，我都无所说。**

**缘自得法住，故我作是说；彼佛及与我，悉无有差别。**

佛说了个偈子。头四句很明白了。后一句“缘自得法住，故我作是说，”因为我有二个法，自得法和本住法，所以我作如是说。因为我有两种密法，我才这么说，说我没有说一个字。“彼佛及与我”，我和这些诸佛都是这样的，都说“悉无有差别”。

因为法界是秘密的，常住是秘密的。怎么说是秘密呢？就是因为有两种密法的意思在里头。这个问题我也参了一下，两种密法讲的什么意思。

言语问题，说法的这个问题，化他嘛，一定用言语来说教，我把我明白的道理告诉你，自觉觉他，自利利他，化他需要言说。这个言说问题前面讲了，在世间法上言说表现的幻相，那是另外一个问题，除此以外，言语本身，说和不说，它的密意是什么？因为前面讲的圣智是自得的内证的智，根本无所得的，你无所得，你要化他，你拿什么给他呀。所以这种智慧，化他智是什么智，我看古今中外大的哲人，大的圣贤，都碰到这个问题。

就拿我们中国的文化上来说，中国讲儒释道三家，儒家，我们这里可能有读过四书五经的，也读过些古汉语文章的。孔夫子在这个问题上怎么说啊，有一次他这么讲：“我欲无言。”我不想说话了。他的弟子就问他了，您老人家要不说话了，我们怎么来了解道理，我们再怎么来学习呀？孔夫子回答他：“天何言哉，天何言哉？！”天老爷都没有说话，天老爷说什么了？就反问学生。再就说，天都没有说，我说什么？这是孔夫子在这个问题上讲过的话。

另外孔夫子他不讲“怪力乱神”。孔夫子的学生问他生死问题，怎么生的，怎么死。孔夫子问答：“未知生，焉知死？”连生都不知道，怎么能知道死呢。但是在《易经》里孔夫子却讲了很多，“原始反终，是故知生死之说”，“知鬼神之情状”，等等。所以在说法这个问题上，虽然孔夫子说的主要是世间的伦理道德这些问题，但他也牵涉到这个问题，牵涉到本体问题的说法。这是儒家。

道家老子，老聃他说了《道德经》五千言，开头他就讲：“道可道非常道，名可名非常名。”如果道是能说的了，那就不是常道了。他开始就这么说的。这是道家。

五经、四书都是孔夫子他们说的。道家说的最少吧，还毕竟留了五千言。但是他们一个说，我不说了，天都没有说。一个说，如果可说呢，就不是道。

而释迦佛怎么说呢，佛说，我说了四十九年了，我没说一个字。这是佛家的。

你看三个大圣贤，你看看他们的境界何等的相似。当然佛的境界更究竟。

为什么佛说了法，又说没有说一个字呢，释迦牟尼佛解释这个密意在什么地方呢？就是佛以两种法来说，一个是自得法，一个是本住法。我是这么体会的，什么叫自得法呢，就是万事万物，万法它都是本不生的，没有第一因，它不生，无生。你证得这种境界了，你说什么？无可说，所以这是一种，自得法。就是本不生，就是无可说的，没有说的。

没有说的，又说四十九年，为了化他说了四十九年。那为什么说没说呢？佛的意思是，因为我说了四十九年使得很多人觉悟，很多人证了阿罗汉，很多人得了无生法忍，很多人成了菩萨，很多人将来会成佛，还留下了这么多经典给后入学，虽然是这样子，但我所说的这些东西实际上都是众生本来具有的，不是我说出来的。不

是我说出来的，是他自己本身具有的，这就是本住法。我说不可说的呢，是本不生，无生，这是自得。我说出来的东西呢，是众生本来有的，是本住。所以佛说，你看我说了什么东西啊，我没有说一个字。因为我要么没有可说的；要么说出来呢，众生本来有的。我在中间说什么，没有说什么。所以从这两种密意来讲，佛说他没有说一个字。

不知道我说明白了没有。讲这一段，实际上讲了显密圆融的问题。所以他打这个比方嘛，诸法好像金子一样，性本是金，佛出世不出世它都是那样子的，真正常住嘛。化他说法，实际上呢，说的这些东西都是他本身具足有，他本身不具足有的，我说也没用，所以叫本住法。因为这两种密意我才说我没有说一个字。

我们看这个地方，前面讲四等密意，这里讲两种密法，讲得很深的了。所以《楞伽经》我们说他讲显，实际上很多讲密。所以前面讲禅的时候，讲如来禅，我说还有秘密禅，很多地方讲这个，而且是显密圆融的。

### 3．辨法有无相

好，我们接着说经文。下面在化他智里头讲第三个问题：辨法有无相。辨这个法是有还是无。

**尔时大慧菩萨复请世尊：惟愿为说一切法有无有相，令我及余菩萨摩诃萨离有无有相，疾得阿跋多罗三藐三菩提。佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说，大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：此世间依有二种，谓依有及无，堕性非性，欲见不离离相。**

大慧就问，因为自得的和本住的这二种密意，所以您没有说一个字，那么您离言说，但实际上还是存在一个问题，就说一切法究

竟存在还是不存在？言说说出来的法，或者是世界上实实在在的这些法，究竟是存在还是不存在，是有还是无？这个问题还没弄清楚，所以惟愿为说一切法有还是无有，说这个道理、这个法义，令我和诸余菩萨离开有、离开无有这个相，能够不执有无，证得三藐三菩提。佛告大慧，认真听，我跟你说。大慧说，“善哉世尊，唯然受教。”听佛开示。

佛就回答了，“此世间依有二种，谓依有及无。”此世间，我们这些人对世界的看法，都离不开两种思想，要么就说有，要么就说无，一切的看法、观点、见解都是从这个根本点作为依据来说的，“谓依有及无。”

“堕性非性”，实际上他们说有说无，都是没有看到一切法自性空的，说有无，实际上堕到性非性，就是存在不存在。

“欲见不离离相。”想见自性而去离相，实际上还是未离相。实际上还是想找一个第一因。“不离离相”，找个第一因。根总是有个根源嘛，根源到底是有还是无，是存在还是不存在。

这又回到前面讲过的问题。为什么呢？因为这个问题最困惑人。我们说了这半天呢，讲了半天法，佛跟大慧前面说了这么多，还问这个问题，确实是大慧菩萨慈悲代表众生，因为这个问题不但是自证上要弄清楚，在化他上也要弄清楚。你不弄清楚的活，你不能化他。哪怕你自证了，对这个自性的问题，世界存在不存在，有无的问题，你自己明白了，你还要使他人明白，这是两回事呀。你要化他的时候，你还得有一种化他智。你自己明白了，这是自证，你还要化他，使他也能明白。这个所谓以己昭昭使人昭昭，你自己不明白，怎么能化他呢？不能以己昏昏使人昭昭吧，没有的事情。你自己昏昏那就使得人家也昏昏，全都稀里糊涂的。所以讲化他智的时候，大慧又提出这个问题，就是从化他智方面来说，怎么样来讲有讲无这些问题。

下面佛就回答大慧的问题：

**大慧，云何世间依有？谓有世间因缘生，非不有。从有生，非无有生。大慧，彼如是说者，是说世间无因。大慧，云何世间依无？谓受贪恚痴性已，然后妄想计著贪恚痴性非性。大慧，若不取有性者，性相寂静故谓诸如来声闻缘觉不取贪恚痴性为有为无。**

佛就讲了，“云何世间依有？”为什么世间的思想依于有，说有呢？“谓有世间因缘生，非不有。”就是他们的确认为世间的这些现象，这些事物，都是实实在在的存在，而且都是从各种因缘，各种条件而产生的，并不是没有的，世间这一切都是从有而生，并不是无中生有。“大慧，彼如是说者，是说世间无因。”他们认为形成世间的一切，根本没有另外别的原因，就是因缘的生灭。这是一种说法，是说有的。

还有一种说法：“大慧，云何世间依无？”为什么说世间是不存在的，没有的，讲无的？就是“谓受贪恚痴性已，然后妄想计著贪恚痴性非性。”这个就是看到世间外境都是内识的贪恚痴变化的，然后知道这些贪瞋痴是没有自性的，是不实在的。

凡夫外道对因缘所生也不是一点都不了解不认识，而且外道他也讲因缘，下面我再说。

“大慧，若不取有性者，性相寂静故”，你如果不取有性，那性相都寂灭，“谓如来诸声闻缘觉”，他们不执著这些东西是有是无。

**大慧，此中何等为坏者？大慧白佛言：世尊，若彼取贪恚痴性，后不复取。佛告大慧：善哉善哉！汝如是解。**

大慧，非但贪恚痴性非性为坏者，于声闻缘觉及佛亦是坏者。所以者何？谓内外不可得故，烦恼性异不异故。大慧，贪恚痴若内若外不可得。贪恚痴性无身故，无取故，非佛声闻缘觉是坏者。佛声闻缘觉自性解脱故。缚与缚因非性故。大慧，若有缚者，应有缚是缚因故。大慧，如是说坏者，是名无有相。大慧，因是故，我说宁取人见如须弥山，不起无所有增上慢空见。大慧，无所有增上慢者，是名为坏。堕自共相见希望，不知自心现量，见外性，无常刹那展转坏。阴界入相续，流注变灭，离文字相妄想，是名为坏者。

这段讲得很深一点。就是说，像声闻缘觉和佛不取贪恚痴这些性是有是无，因为知道因缘所生法。但是，在这些认识世界的有无问题上，有依于有的见解，有依于无的见解，这两种见解当中最不好的，最使得人们发生错误认识的是哪一种见呢？佛说，是无见，空无见。比如说缘起性空，万事万物都是没有第一因，没有它的独立自主性，都是变化活动的，是讲这个性空，这个空，不是没有了。如果没有了，这就是依无见。就是以为没有了就是空了，用这个见解来讲空，是最错误的了。这个比讲有更坏。讲有还有办法来帮他逐步逐步地解脱。讲这个无，什么东西没有了，这种空见是恶取空，是方广道人的那种顽空。佛教常这么说，宁取人见如须弥山，不取空见如芥子许嘛。就是宁愿抓着人我、法我不放的这种有见如须弥山，像须弥山那么高，那么多，但是我也不取无所有增上慢的空见。无所有就是我刚才说的，没得了，没有了，这是空有，空无所有，佛说我不取个空见。这个无所有的增上慢是名为坏。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

有无是二边，乃至心境界；净除彼境界，平等心寂灭。
无取境界性，灭非无所有；有事悉如如，如贤圣境界。
无种而有生，生已而复灭；因缘有非有，不住我教法。
非外道非佛，非我亦非余；因缘所集起，云何而得无。
谁集因缘有，而复说言无；邪见论生法，妄想计有无。
若知无所生，亦复无所灭；观此悉空寂，有无二俱离。

比较容易理解的，就不多说了。讲这个有无的问题，因为牵涉到我们对缘起性空能够更透彻地了解，所以我想还是要再说一说这个有无相。

因为缘起性空讲中道，离两边，离开有无两边嘛。但是你要离开有无两边，你先要认识有无两边，你要知道有无两边。我们讲一切法是空，自性空，这个空不是没有了，不是断灭了。断灭不叫空。原来有后来没有了，那个叫断灭空。

佛讲的空也不是物外空。说这个东西空，就这个事物的本身就是空，不是在这个事物以外有一个空。事物以外有个空，就是物外空。

释迦牟尼佛在世的时候，有一种外道，方广道，他们修的一种禅定叫无心定，无心定是什么呢？就是修这种空无的空，什么东西都没有了。什么东西都没有了，这种断灭空，这个是在《楞伽经》上再三讲的，这种空是最坏了。说有，那倒有办法来帮他、来救他、来解脱他；说这种空，就是要对治他都不容易。

关于有啊无啊，存在不存在这个问题，古今中外科学、哲学都在论证这个问题。释迦佛在很多经上，在《楞伽经》上也多次谈这个问题，而且批评、驳斥那些外道对这个问题的看法。当时印度六师外道里面，对这个问题说得最多而且最有系统的有两个派，一个

派是《楞伽经》上讲的僧怯派，再一个就是毗舍尼派，也就是一个是数论派，一个是胜论派。

我先把他们这两个派的见解说一说。这不是说要你们学这个东西，因为你了解他，你才晓得佛说他的意思在哪里。所以我说，你要离两边，你先要认识两边，不然的话，说缘起性空，光是从佛这方面说，到底外道说的什么东西，你还是不清楚，那你还是认识得不明白。所以我不厌其烦地来说这个问题，就是这个道理。

**（1）数论派——因中有果**

我先讲讲数论派，他怎么讲有无的问题的。数论派，在我们《大正藏》里头有他的《金七十论颂》，这实际上是数论派的著作，但佛教经典把它收进去了，说明他还是很有见锯的。

数论派他以自性为第一义谛。他为什么以自性为第一义谛呢？就是支持他的学说“神我”的观点，他认为万事万物都有个第一因，这个第一因是什么呢？是神我。轮回也好，涅槃也好，都是神我的变化，所以他很明显地提出来有个神我。这个跟我们佛说的无我，恰好相反。他讲有个神我，神我才表现为种种自性。

数论派在《金七十论颂》里面，他强调说了一个问题，是因中有果。他是讲有的。比如《金七十论颂》里头第一句话：“无不可作故。”因为他讲因中有果，他就反问了，如果因中无果，要是因里头没有果的话，那么因就不能生果。比如沙子里头你不能榨出油。因中没有果，这个因就不能生果，沙子就不能生油。相反的，“有则可作”。从花生里头我们可以榨出油来，这就证明花生里头有油，就是花生这个因里含有油这种果。所以因中有果。他是“无不可作故。”讲这个道理。

第二个他讲，“必须取因故。”必须取得原因。这就是取因。要得到一个事物，你必须要得到事物的因。比如说，我们要做酥油茶，你首先要取得牛奶，从牛奶提取奶酪，因为牛奶是奶酪的因，

你必然要取得物因，去取奶酪这个事物的因，你才能够成就，你如果不是取奶酪的因，你去取水，水里头能够得到奶酪吗，那不行啊。所以就知道你必须取因，你必须找因。因为数论派讲有，你一定要找到一个有出来，要有它才能够出，你没有怎么能够出啊。所以必须取因故，你必须找到因。找到因，它因中就有果，是连着来的。这是他第二句。

第三句话，“一切不生故。”这个派他讲因中只有果的，你如果因中无果，那就一切能够生一切。因为无果嘛，那就一切能够生一切。我们从草里头，石头里头就可以提取出金来，提取银了。我们能够从草里头石头里头提取出金银吗？不可能，没有这个事情。没有这个事情就可以看到因中有果。“一切不生故”，一切不能生一切。可见得，还是有个因生，还是因中有果。这是第三句话。

第四句话，“能作所作故。”比如泥瓦匠他用泥巴做土瓶，泥巴是能作，土瓶子是所作，为什么泥瓦匠他不能够从草里头石头里头做出土瓶子出来呢，而只能从泥巴里头做呢？因为草、石头和土瓶没有能作所作的关系。只有泥土跟土瓶有能作所作的关系。所以叫“能作所作故”。因为数论派讲神我嘛，神我表现在世间上有种种自性嘛。这种种自性跟神我有能作所作的关系。因为自性是神我所作的，有能作所作的关系，所以他讲因中有果。

第五句话，“随因有果故。”随着这个因，他就有这个果。因的种类和果的种类是相同的。比如麦种就能够生麦芽，这是因中有果嘛。你如果说因中无果的话，那这个果就不能随因。要是果不能随因的话，那麦种可以生出谷芽来了，可以生出豆芽来了，没有这回事呀。所以随因有果就证明因中有果，不能是因中无果。

这个是数论派他《金七十论颂》讲的因中有果的根据，五条原因吧，我刚才讲了。你看看这五条原因，他是讲“有”的。这个讲“有”的跟佛说的缘起法，他也并不违背呀。缘起法怎么说的呢，

“此有故彼有”，数论派说我也同样的嘛，我因中有果，有因就有个果，我不也是此有故彼有吗，我不违背缘起法此有故彼有呀。这个要把它弄清楚。数论、胜论这些外道他们的这些论证，在世间法来说，他还是头头是道，而且说的都有根有据。他跟佛说的缘起法“此有故彼有”相似，他们也讲因果，他不是像另外一种外道，根本没有因果，否认因果，那个不同，那是一种外道。这两种外道他都是承认有因果。不过一个说法是因中有果，一个说法是因中无果。一个说法，世界上就是一个因，一个说法，世界上有很多因。这两个说法不同。

数论派主张世界就有一个因，有这个因，就会有很多果，因中有果。有一个造物主，有一个神我了，这些其他自性上的东西都是这个神我造出来的。就等于基督教有上帝，上帝就造了一切，一切都是上帝造的，跟数论派的道理一样的。所以数论他并不否认因果，这样他就没有违背缘起法，他也讲因缘呀，不过他讲是一因生，他不是多因生，但是一因生他毕竟还是“此有故彼有”嘛，所以从根本原则上来说，也不能说他就没有讲到一点缘起了。所以世间法这个东西，如果就世间法你跟他说，你扯不清的。所以佛讲缘起法，一定要立胜义谛，才能显出缘起法的特色。你如果就一般的讲因果．显不出缘起法的特性。这是我说的数论派。

**（2）胜论派——因中无果**

下面我们讲胜论派。胜论跟数论正好相反，他认为宇宙，这个世界是多元建立的。如果说数论是一生出多，一个造物主造出很多东西，而胜论就恰好是多生出一。比如，万事万物不是上帝造的，不是有神我什么造的，而是四大和合造的，四大就是多元啊，地大、水大、火大、风大，造出个世界来了，这叫多元。那既然是多元，多生出一，四大生出一个世界，那你就不能说因果是一个东西。因果不是一个东西，那就因中无果。前面讲的是因中有果，他是因中

无果。比如，四大成一个世界，四大是因，世界是果，四大里头并没有世界这个的果，因中无果。

胜论他也有几个论点。比如因中有果，那么泥土就应该是土瓶的因，但为什么你看到泥巴了，你不会把泥巴当成土瓶子。泥巴是泥巴，土瓶是土瓶，泥巴里头没有土瓶子。所以因中无果。你不能说，我看到泥巴了这是土瓶子。我们世人常人不会这样稀里糊涂，把泥巴当成土瓶子，所以它是因中无果。

再比如，布是一根一根线织成的，你不会说一根线就是布，布是线织成的，好像线是布的因，但线里头并没有布，所以因中无果。

比如，同一个泥巴可以做成瓶，也可以做成彻房子用的砖。砖是砖、瓶是瓶，瓶不是砖，砖也不是瓶，可见得因中无果。这是第三个说法。

第四个说法，比如说，如果像数论讲的是因中有果的话，那就因果应该同时出现。但是我们在看时间的时候，总有先后吧。因就是在前，果总是在后，这可以说明因果不同时，因果不同时出现，可见因中无果。所以这是讲他第四点。

第五点，举两种现象：比如一个树生出很多枝干，这不是一因生多果吗；很多线才能织成一匹布，这不是多因才能生一个果吗；两种情况，这两种关系是矛盾的，反过来证明你那个因中有果说不能成立。你说因中有果，怎么会一棵树生多枝，应该一棵树生一枝才可以说因中有果。多因才成一个果，多条线才织成一个布啊，你怎么能说因中有果呢。所以有很多矛盾，反证说明什么呢，说明因中无果。因为因中有果不能成立，那我说的因中无果就可以成立了。

还有为什么因果它们的形状不同呢，泥巴和泥巴做的瓶子不一样，为什么形状不同呢？这就说明因中无果，不一样嘛。

你说因中有果，那么一个果就必有一个因，但是我们常常看到

的现象是多因才得一果。比如，我们吃的糖饼子，它一定要有糖，要有水，要有面，这些合起来才成一个饼子。实际上这饼子是多因而生。多因能够成一个饼子，也就是前面说的，四大才能合成一个世界一样的，这个都不能说因中有果。只能证明因中无果，这是胜论派讲因中无果，讲无。

从世俗上来讲胜论派，他跟缘起法也不完全相违背，为什么呢？他“此无则彼无”呀，因中无果，因为因中无有果，此无则彼无。所以如果从世间法来看，这两派都有他合理的一面，不能说完全都是谬论。但从胜义谛来看，这些都是邪见。从世间法来看，虽然不是完全合理，但是还是有合理的部分。

所以佛说缘起法，要不违背世俗，但是又要胜过世俗，超过世俗。因为两派他都讲因果，既然讲因果，佛说法也不违背世间法的因果，不破坏这个因果来显他的胜义，这个世出世法就圆融了。所以佛讲缘起，只能来讲性空，这就超脱了数论、胜论他们的这些说法了，什么因中有果，因中无果，不从你的因果上来说缘起。因为数论、胜论，你要讲此有则彼有，彼无则此彼无啊，他也跟你相附，所以佛超脱用因果关系说缘起，不排除用因果的关系，但是超脱它，这个才讲性空的问题。看我这个意思说明白没有。这是很细微的地方。

所以从世俗谛来讲，此有则彼有，此无则彼无；此生故彼生，此灭故彼灭；缘生则生，缘缺则缺；这样的讲缘起，实际上是生灭法。这里有，那里就有；这里无，那里就无；这里生，那里就生；这里灭，那里就灭嘛。所以这种讲缘起，缘起就是生灭法，对不对。他讲因中有果，因中无果，也是此有则彼有，此无则彼无，没有违背你的缘起，所以对外道，他讲有无的时候，这里头要辨明白一个问题。佛讲此有则彼有，此无则彼无，好像跟外道讲的因中有果、因中无果一样的，缘起好像讲因果。但是实际上我们要领会释迦佛

说的，此有则彼有，此无则彼无，他的深层，跟单纯地讲因果还是不一样，为什么呢？缘起是因果之理，因果是服从缘起的事，这点要分清楚，把这点弄清楚，缘起跟因果就不混为一谈了。

我们就世间法来说吧，缘起是一条定律，这个因果是个现象，这个现象服从你这个定律。但是你这个定律不等于就是现象。我打个比方来说，苹果掉到地上来是个现象，牛顿从这里他悟出个道理了，他从世间的力学上他悟出个道理了，说地心有引力，所以苹果它就掉下来了，那么地心有引力这个是定律，苹果掉下来这是个现象，当然这两个是有关系，对不对，苹果为什么掉下来是因为地心有引力。这个苹果掉下来是服从地心有引力这条定律的。但是地心有引力不等于就是苹果掉到地上的，因为不光是苹果掉下来，只要没有超过第一宇宙速度，-切在地球上的物体，都是落体，都要受地心引力的影响，都要掉下来。为什么航天器能够到月球，因为它超过了第一宇宙速度，它才能够跟地球引力对抗，才可以飞到地球以外去，不然的话都在地球上。地心引力是条定律，苹果落地是个现象，不能把定律说成现象。

我们往往，包括大慧菩萨提的问题里头，很多问题涉及现象跟定律的关系。缘起性空好比是个定律，你不要把那些现象当做是缘起性空的定律了，这个分别还是很重要的。当然了，定律还是靠种种现象来体现的了。苹果落地是个现象，桃子落地也是现象，香蕉落地也是现象，都是地心引力的表现。但是地心引力不能说它就是苹果落地，就是香蕉落地。这个是很明白的。因为佛说的法都不单纯讲理论，他都要讲修证的，你在修行上怎么能够证明缘起性空，我们比方缘起性空是条定律的话。

世间法的定律，你要证明地心有引力，牛顿建立了一套天体力学，来证明他的地心引力学说，后来爱因斯坦进一步发展了，讲相对论，不是牛顿讲的绝对时间、绝对空间，而是讲空间、时间是相

对的，在这个相对的空间里头你讲经典力学不行了，你一定要讲量子力学。用量子力学来支持相对论，古典力学支持牛顿的运动理论。现在我们看相对论是正确的，因为在整个宇宙空间，牛顿说的不过是相对论当中的一个特例而已。相对论可以包括牛顿讲的定律在内，是高层次，但牛顿讲的狭窄得很。所以这就说明个什么呢？你讲牛顿的定理他一定要找经典力学做根据，做立足点。你讲相对论，一定要找量子力学做根据的。

那么一样的，我们讲缘起性空，你拿什么东西做立足点呢？这样子，性空它就有层次了。所以我们讲缘起性空，性空的层次不同，性空的层次不同就是讲的般若的层次不同。我前面说过了般若有不同的层次嘛。经上说的，“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时”，既然有深般若波罗蜜，就有浅般若波罗蜜，就有层次的不同了。

所以数论讲一因生，讲因中有果。胜论讲多因生，因中无果。简单地说此有故彼有、此无故彼无，他不违缘起说。因此佛法说缘起的时候，要超过世俗谛，就着世俗谛的这个东西再进一步深入，来说服外道，把外道的一因生、多因生驳斥掉，这样才可以看到佛说的缘起法的特色，从胜义谛上才能看他的特色。这样来讲缘起性空，他就不昧因果，也不附会因果的关系去说。所以讲缘起就一定要了解性空。

这地方还顺便说一下，“缘起”和“缘生”这两个名词还是有差别的。我讲缘起是讲定律，缘生是讲现象，一般来说是这样子。这样我们就可以比较清楚了。你光是在现象的层次上讲，而不晓得法则，这就知事不知理。你知道这个现象，不知道这个理，就是《楞伽经》讲的惑乱，不是前面讲了很多惑乱吗，颠倒嘛，惑乱颠倒就是只看到现象，看不到现象的法则，看不到产生这个现象的法则定律。因为你只看到这个事的现象，不知道它的理，不知道它的法则，

不知道这个事物的规律，那你只会猜测，种种邪见就产生了。苹果怎么掉到地下来呀？有的说，地水火风四大，四大最后要归于土，所以它掉下来了。还有的说，苹果为什么掉下来呢，大地是母亲，母亲喊儿子回去了，苹果就掉下来了，大地召唤嘛，它就回去了。外道知道很多缘生的现象，但是他不晓得缘起的道理，所以他把现象当成法则，这样就在因果关系当中建立了种种谬论，种种邪见。所以我们要懂得缘起的胜义，才能够对这些外道做一一驳斥。所以缘起性空是缘起的法则，这就是胜义谛。

这个地方“性”、“自性”、“性空”，都作本体解，就是在本体上来空一切见。就是没有独立性，没有永恒性，没有自在自成的本体，没有它不变的因素在里头，这个叫性空。性空不等于虚无。不是没有了叫空，这个空不是没有了的空。前面讲了，方广道就把这个空当做没有了。

正因为是在本体上空一切见，所以我们可以把缘起性空这个定律、这个法则作为我们修证的一种智慧，我们就用缘起性空本身来修证缘起性空。这样子缘起性空就是修证上的事情了，不是知识层上的事情了，怎么不是知识层上的事情呢？像《金刚经》讲的三句义：如来说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。这个一样的，他就是用缘起性空来证悟缘起性空。说是——即非——是名，同时肯定又同时否定。这就既不破坏因果，又突出佛教的真理了。所以三句义就不破世间法，但是又显出佛法。这就是佛法在世间，不离世间觉。讲缘起，同时我讲性空，这样就不执著有，也不执著无了。

这一段我们就千万不要把空理解为虚无。因为方广道，他是修的无心定，所以他就是把虚无当作空，虚无空就是经上讲的叫恶取空。《楞伽经》说的缘起性空是体性空，当体即空。所以我们在修证的时候不要观察相空，也不要一一去分析这个法它怎么是空的。

在平常，你分析这些法的时候，把它仔细辨别弄清楚可以，但修定的时候不要这样，不是说在定中你去分析这个法它没有独立性、要变易的。你一一去分辨这个就不是禅定了，那是散心了，还是在分别。当然禅定他也要分别，但是要专注一境啊，不是又去分别思维，对法一一分析。因为你如果一个一个分析，你分析到最后，不能分析了，你又会抓着这个就是实有的，就像一切有部的那个做法一样，这个不行的。

所以空观，真正做空观，当体即空，以体发空为立脚点，所谓体发空就是没有独立性自主性。所以这个观很成熟，观空入定不要做那些准备工作了，不要还一一分析没有独立性啊，不是那样的。

所以这就牵扯一个问题，你观空，禅定的时候，你除了做空观以外，你的心识总要系一个东西，使得你心识能够比较寂静寂止。观空性是观啊，你心识还得止啊。你这个止虽然也是一种幻化现象，也是不实在，但毕竟是你的心识所依啊。因为你还在修行过程当中，还没有成佛嘛，你还得靠分别心依着一个东西你才能够起观嘛。所以你不能把这个东西，把你心识分别的这个作用，对外境或对心里所系的这个现象，你认为虚无，没有了。要是都没有了，你根本就谈不上修行啊。所以在体空的同时就一定要建立假名。所以龙树菩萨讲，“因缘所生法，我说即是空，亦是为假名，”这样把空和假互相依存的关系就说清楚了。空依于假，这样就不落入没有了，就不是空无了。《心经》是讲“色不异空，空不异色，受想行识亦复如是。”《大般若经》前面还讲“离色亦无空，离受想行识亦无空。”这句话反过来证明《心经》，这个意思就完整了。离开色没有空，离开受想行识也没有空。这是《大般若经》原经文是这样子的。所以这样子来讲空，就比较全面，这样讲缘起性空，就不迷惑于现象了吧，就看到它的规律、法则了。不然的话，迷惑于缘起的一些现象，不知道自性空，不是陷入有边，就是陷入无边。

好，这一段就说到这里，辨有无相。

**4．辨宗通说通**

下面也是讲化他智，教化他人还有一种，要分辨宗通、说通。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，惟愿为说我及诸菩萨说宗通相。若善分别宗通相者，我及诸菩萨通达是相。通达是相已，速成阿跋多罗三藐三菩提，不随觉想及众魔外道。佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：一切声闻缘觉菩萨有二种通相：谓宗通及说通。**

这很清楚了，大慧菩萨请佛说宗通相。如果能够善于领会宗通相了，善于分别宗通相，“通达是相”，那就可以证得正觉，就不会跟着觉想和外道的邪见走了。

因为前面讲了有无的问题，所以这里大慧菩萨就讲，要知道缘起性空，要通达第一义谛，那么你第一义谛的宗义怎么样去通达呢？所以他才问这个问题，什么叫宗通相。

佛告诉大慧，就是通达正法有两种通相：一个是宗通相，一个是说通相。“谓宗通及说通。”什么叫宗通，什么叫说通呢？佛说：

**大慧，宗通者，谓缘自得胜进相，远离言说文字妄想，趣无漏界自觉地自相。远离一切虚妄觉想，降伏一切外道众魔，缘自觉趣光明辉发，是名宗通相。云何说通相？谓说九部种种教法，离异不异有无等相，以巧方便随顺众生，如应说法，令得度脱，是名说通相。大慧，汝及余菩萨应当修学。**

先讲的是宗通相。宗通相，是修行者在修行里头，他内证的境界，证得殊胜的一种相。这种相是离一切妄想分别，趣向佛无漏自觉的境界，降伏外道众魔，慧光遍照的这种相。所以他就说了，“谓缘自得胜进相”，“自得胜进”就是自己内证的这种境界，这种胜进相是远离言说文字妄想的，“远离一切虚妄觉想”，内在光明普照的，所以这个叫宗通相。

什么叫说通相呢？“谓说九部种种教法”。什么是九部教法？我们常说的三藏十二部。佛说的经、律、论叫三藏。十二部，是十二部教法，就是把佛说法的形式、内容，概括起来分类，分成十二部，分成十二个分教。这个十二部是什么呢？①契经，也叫长行，用散文的形式来说的。②应颂，就是重颂。③记别。④讽颂。⑤自说，自己说。⑥因缘。⑦譬喻。⑧本事。⑨本生。⑩方广。⑾希法。⑿论议。就是这十二部。

假设把这十二部分法里头的因缘、譬喻、本生这三部分除掉了，就只有九部分了，叫九部，或者叫九分。所以经里说的“谓说九部种种教法”，九部就这个意思。古老的说法一般都说九部。后来又增加了，说十二部。这个说九部，按古老的说法比较有力一点。但是说十二部，就更全面概括一点。现在一般都说十二部了。这个在佛说《楞伽经》的时候是讲的九部，

说通，就是依靠这九部，说这九部教导众生“离异不异有无等相。”教导众生，远离什么异不异，什么有无啊，远离这些东西。“以巧方便随顺众生，如应说法。”以善巧的方便法门随顺众生的根机来说，“令得度脱”，使他得到解脱，这个就是说通相。

佛说大慧，你和这些菩萨都应该修学啊，修学宗通相及说通相。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：宗及说通相，缘自与教法；善见善分别，不随诸觉想。非有真实性，如愚夫妄想；云何起妄想，非性为解脱。观察诸有为，生灭等相续；增长于二见，颠倒无所知。一是为真谛，无罪为涅槃；观察世妄想，如幻梦芭蕉。虽有贪恚痴，而实无有人；从爱生诸阴，有皆如幻梦。**

这个是重复地讲了要离四句，离二见，要除三毒，就不详细说了。

这个宗通、说通，实际上，我们上面讲化他，化他不光是要宗通，而且要说通。光宗通不行啊，要宗说俱通。宗通是你自己内证的境界，要化他还得说通，你要说服别人，使他也觉悟。我们可以说，自己悟、自证是宗通，化他是说通。教化他，使他也明白、觉悟，这是说通。

后来我们的宗通、说通一推演，像我们禅宗他是能够直悟宗趣的，自得的，证得自觉的境界的，就把禅宗叫做宗门，把那些宣扬传播佛说的经论的宗派叫教门。像三论宗、法相宗、天台宗、华严宗，这都是教门。后来因为只有天台宗讲得最多，天台宗的寺庙都称为“讲寺”，不像禅宗叫“禅寺”，律宗叫“律寺”。所以就把宗门说是禅宗，把教门，狭义地讲就是天台宗了。天台宗叫教下，我们禅宗叫宗下。我们现在讲宗教，宗教这个名词就是由这里来的。宗下，教下，原意是这个，后来外来的宗教在翻译上沿用了这个名词。

这个是朴老常常讲的，俗语佛源。这是我们中国文化的一个现象，就是佛教文化渗透到中国文化的方方面面。无论你讲哪一个方面，都有佛教文化在里头，你说音乐有佛教音乐，你说美术有佛教美术，你说建筑有佛教建筑，你说什么吧，你世间法有的佛教都有这个东西。你讲逻辑学，佛教有因明。你讲音韵学，佛教有声明。

你讲哲学，佛教有内明。所以它渗透到方方面面，其中影响最普遍的是语言。

语言是人交往的工具，是最普遍的文化现象了，谁能不说话，我们很多语言都跟佛教有关，不管你信仰佛教也好，不信仰佛教也好，甚至反对佛教也好，你说的话，唉，都离不开佛教的话。比如“觉悟”，觉悟是佛教讲的，佛教才讲觉悟，你看我们现在讲提高社会主义的觉悟，你不是用了佛教的话呀。原来社会主义没有“觉悟”这两个字呀，这是佛教的话。还有“境界”这个词，我们学雷锋，思想境界要高，境界是佛教讲的。“世界”是佛教讲的，过去、现在、未来，谓之三世，东、南、西、北、东南、东北、西南、西北、上下，这个叫界。过去中国是讲宇宙，不讲世界，世界是佛教讲的。现在我们讲世界观什么的，都是从佛教话里得来的。“宗教”也是这样的。可见得，佛教的语言渗透到世间法，这是我们讲中国的这些语言。不管你信不信佛教，你说的话是佛教的话。还有很多，像什么“心心相印”，“打成一片”，打成一片是我们禅宗的话，心理生理能够一致了，打成一片。现在我们是讲联系群众打成一片。文化大革命的时候，红卫兵拿着毛主席语录，最高指示，在庙门口破迷信。毛主席语录，“语录”是哪里来的？语录是禅宗的呀（众笑）。你在禅宗庙门口，你这不是笑话嘛。禅宗的祖师们，他们的生平历史事实，灯传无尽，像灯一样，一个一个传下来，这叫“灯录”。把他们说的话，说法开示记录下来，这叫“语录”。所以你看我们有黄檗大师的语录，很多祖师的语录，现在是毛主席语录，鲁迅语录。所以我们讲中国的佛教文化影响很大，成了中国文化的组成部分。

宗通和说通我们就讲到这里。

### 5．辨虚妄分别

下面第五，讲辨虚妄分别。还是讲化他的智慧。化他是对众生嘛，因为众生最大的问题就是虚妄分别，前面“有无”的问题实际

上就是虚妄分别的一个根本问题。但除了"有无"以外，还有一些虚妄分别问题。所以大慧菩萨又进一步问。

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，惟愿为说不实妄想相，不实妄想云何而生？说何等法名不实妄想？于何等法中不实妄想？佛告大慧：善哉善哉！能问如来如是之义，多所饶益，多所安乐，哀愍世间一切天人。谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：种种义、种种不实妄想计著妄想生。**

这段话比较明白的，就是大慧提出了三个问题：第一个问题，就是"不实妄想云何而生？"不实的妄想从哪里生的。"何等法名不实妄想？"什么法叫不实妄想。"于何等法中不实妄想？"在何种法中生妄想。第一个问题问妄想是怎么生的，第二个问题是什么叫做妄想，第三个问题是妄想在什么法中生的，这么三个问题。

这个问题问得很好的，所以佛说，善哉善哉，你能够问这样的问题，对未来的众生，你是多所绕益，多所安乐，哀愍世间一切天人，好，好，我给你说。大慧说，请您开示吧。

前面有两三个段落都讲了妄想这个问题。上面有偈语，佛讲你要"观察世妄想"，所以大慧接着宗通说通之后就问妄想这个问题。妄想怎么生，什么叫做妄想，在何法中生妄想。

佛怎么说呢？"种种义、种种不实妄想计著妄想生。""种种义"的这个"义"字，一般说是道理、义理，这地方可以作境界，种种义就是种种现象的境界。"种种义、种种不实妄想计著，"讲凡夫对种种境界，不了自心，不知那都是自心现量所现。他摄受执著，则不实的妄想就生，这样子妄想就生了。就是对种种境界执著就生妄想。简单地说就是人我执、法我执，抓着人执、法执不放，

就是妄想的根源。这是答复第一个问题，妄想生。下面是答复第二个问题。

**大慧，摄所摄计著，不知自心现量，及堕有无见，增长外道见妄想习气，计著外种种义，心心数妄想计著，我我所生。**

“摄所摄计著”，计著就是执著，摄所摄就是能取所取。看到，分别东西，能分别的，所分别的。对这些现象、境界，他总要抓着一个能，一个所。“不知自心现量”，不晓得这些都是你自心现量。能取所取，抓着不放，堕入“有无”见。就是能取的分别心，所取的分别境，就堕到“有无”两种见里头，“增长外道妄想习气。”实际上这是答复大慧菩萨的第二个问题。

“计著外种种义”，执著外面的种种境界不放，“心心数妄想计著”，抓着心和心数。心数就是心所。唯识宗讲百法，心法、心所有法，心所有法就是心数。抓着心、心数分别不放，“我、我所生”。

**大慧白佛言：世尊，若种种义、种种不实妄想计著妄想生。摄所摄计著，不知自心现量，及堕有无见，增长外道见妄想习气，计著外种种义，心心数妄想，我我所计著生。世尊，若如是，外种种义相堕有无相，离性非性，离见相。世尊，第一义亦如是，离量根分譬因相。**

就是大慧把前面佛答复他的话，他又说了一遍：世尊，如果像您这样说的，是这样的话，那么“外种种义相，堕有无相，离性非性，离见相。世尊，第一义亦如是。”

这个里头分两种讲，前面讲的：“计著外种种义，心心数妄想

计著，我我所生。”这是讲，抓着心外的种种法，执著我和我所而生不实的妄想。大慧问，在什么法上生妄想？佛就答复他，你抓着心外的种种法，妄计我、我所、心、心所，而生不实的这种妄想，这就是妄想在什么法中怎么生的。这是答他第三问。

底下这一段，“世尊，若如是……”，这就是大慧提出一个问题了。在世俗谛，在世间法，我们说有妄想，看见不实的现象因缘所生法的时候，我们说它妄相，从这里生的见解是妄见。妄见、妄相都是妄想，世间法有这妄想。那么我问佛啊，在第一义谛里头有没有妄想啊？因为在第一义谛里，您也说无生、摄所摄，说性自性，说有无这些东西。您说这些东西，是不是也生妄想，也有分别见？世俗谛您答复我三个问题说明了，但在第一义谛上是不是也有能够产生妄想的呢？大慧问得很深了。

大慧接着说，“若如是，外种种义相堕有无相，离性非性，离见相。”如此说来，世间种种理论都堕入有无二边，所以要离有无的妄想自性，离妄见，第一义也是这样子的，也是讲离有无，也是讲“离量根分譬因相。”这个量，是比量。用比量讲根讲阴界入的问题。就是前面讲了的现量、比量、非量。还有“分譬因相”，这是指用因明学来分析这些东西。讲宗、因、喻，这是因明的五分法嘛，大慧问，世尊，您分别这些东西，难道不是妄想吗？

**世尊，何故一处妄想不实义，种种性计著妄想生，非计著第一义处相妄想生，将无世尊说邪因论耶？说一生一不生。**

问题就突出出来了，“何故一处？”为什么您对世间法这一处说妄想不实，“种种性计著”，抓着不放，“妄想生”；“非计著第一义处相妄想生”，您为什么不说第一谛也有妄想生呢？因为说

一个第一义，人们也就会执著第一义，这不也是妄想生吗？世尊，您一边说世俗谛是妄想生，一边又说第一谛是妄想不生。您说“一生一不生”，有生的有不生的，那是不是也跟外道的邪因论一样的呢？

**佛告大慧：非妄想一生一不生。所以者何？谓有无妄想不生故，外现性非性，觉自心现量妄想不生。大慧，我说余愚夫自心种种妄想相故，事业在前，种种妄想性相计著生。云何愚夫得离我我所计著见？离作所作因缘过，觉自妄想心量，身心转变，究竟明解一切地如来自觉境界，离五法自性事见妄想。以是因缘故，我说妄想从种种不实义计著生。知如实义，得解脱自心种种妄想。**

释迦佛就说了，不是世俗谛就生妄想，第一义谛就不生妄想。为什么呢？因为在第一义谛上没有妄想这个东西，所以“外现性非性，觉自心观量妄想不生。”第一义谛是觉自心现量的。

“大慧，我说余愚夫自心种种妄想相故，事业在前，种种妄想性相计著生。”就是这些愚夫是抓着这些事物现象的有无、我我所，要离这些东西造成妄想，第一谛没有这些东西，因为它离了。

“云何愚夫得离我我所计著见？”那么凡夫怎样才能离开我、我所这些执著呢？如果凡夫不执著，知道自己的妄想都是他自心现量、外性非性的话，离开了他所作的因缘过错，觉到自己妄想的心量，身心转变，究竟明解一切地，他也能够到达如来自觉境界。

“以是因缘故，我说妄想从种种不实义计著生。知如实义，得解脱自心种种妄想。”这就答复大慧疑问，好像世间法有妄想，胜义谛您说没妄想，这个好像不平等。佛就告诉他，凡夫之所以在世间法上有妄想，因为他有执著。如果能够不执著，不堕入分别的相了，离开了能啊所啊、有啊无啊，“离五法自性事见妄想”，离开

前面讲的五法三自性妄想，彻底舍离了，第一义谛就是这样子，于种种不实的外境都知道是自心所现，如实了知，就得解脱。不是说第一义谛不生妄想可以计著。第一义谛本身没有妄想，因为你进入了第一义谛境界，没有那些执著了，还有什么妄想不妄想。连妄想不妄想的这个分别都没有了，还有什么妄想。

辨虚妄分别，大慧菩萨提了三个问题，不实的妄想怎么生的，何等法名不实妄想，何等法中生不实妄想。佛跟他说了，凡夫在种种境界上不了自心，摄受执著，生妄想，这是答复他第一个问题。由能起所起的分别心，能起的心对所起的境，堕入有无二见，这是答他第二个问题。执著心外种种法，妄计我及我所生不实妄想，是答他第三问。最后用偈语来重宣这个意思。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

诸因及与缘，从此生世间；妄想著四句，不知我所通。

世间非有生，亦复非无生，不从有无生，亦非非有无；

诸因及与缘，云何愚妄想。

非有亦非无，亦复非有无；如是观世间，心转得无我。

一切性不生，以从缘生故；一切缘所作，所作非自有。

事不自生事，有二事过故；无二事过故，非有性可得。

观诸有为法，离攀缘所缘；无心之心量，我说为心量。

量者自性处，缘性二俱离；性究竟妙净，我说名心量。

施设世谛我，彼则无实事；诸阴阴施设，无事亦复然。

有四种平等，相及因性生；第三无我等，第四修修者。

妄想习气转，有种种心生；境界于外现，是世俗心量。

外现而非有，心见彼种种；建立于身财，我说为心量。

离一切诸见，及离想所想；无得亦无生，我说为心量。

**非性非非性，性非性悉离；谓彼心解脱，我说为心量。**

**如如与空际，涅槃及法界；种种意生身，我说为心量。**

“诸因及与缘，从此生世间；”就是诸法都是因缘生。“妄想著四句，”什么叫妄想，妄想就是分别，就是抓着四句不放。“不知我所通。”不是像我所说的，不知道我所说，所开示的这些法益。

“世间非有生，亦复非无生，不从有无生，亦非非有无；诸因及与缘，云何愚妄想。”世间不是有，也不是无，也不是非有非无，也不是亦有亦无，离四句嘛，都是因缘而生。

“非有亦非无，亦复非有无；如是观世间，心转得无我。”能够离四句来看世界，看这些因缘相，你就可以证得无我。

“一切性不生”，就是一切法它没有生灭的，本不生的。“以从缘生故，”因为有缘了，这些万法才起来了。“一切缘所作，”这个法都是一切缘所作，都是条件把它组合起来的。这个缘组合起来的这个东西，比如，杯子是很多条件组合的，没有独立自主性，所以“所作非自有。”

“事不自生事，有二事过故；”事物本身不可能产生本身的事物，比如杯子它自己不能产生杯子，杯子只能由它的原材料、工厂、工人这些条件，因缘组合，才成杯子。如果杯子生杯子，那就“有二事过故”，那就果中生果了，那就是“过”，是错误的，“二事”就是讲两个果了。“事”可当果来解。“无二事过故，”因为没有果中生果的事情，所以一切事物都依因缘而生，“非有性可得”。像杯子离开了它的条件，就不可以存在的。

“观诸有为法，离攀缘所缘；”看到这些有为法，离开了攀缘所缘，“无心之心量，我说为心量”。

这个在讲修离垢证如来藏。前后讲了很多，一个总纲概说，经文一开头说离垢证如来藏的时候，讲了四个行门，四个行门的第一

句话：善自心现。善于看到你自己心里所现心境界。前后讲如来藏的时候又反复讲了，用智来观察你的识。而且又讲了要净除自心的现流，你自心现在流注的情况。这都说明离垢要清除妄想，要清除我执法执。就是你观察问题的时候，一定要看到现量。现量就是圆成实，比量是依他起，非量是遍计所执。

所以经文的偈语，讲的这个量，心量就是心的真实情况，心的现量，现量心、现量境，看到现量，看到真实。这个往往理解上容易出些毛病，把它混淆了。比如，我们眼睛看的，耳朵听的，遍计所执那就是把绳当蛇了，看到听到的是假的。如果你认清不是蛇而是绳，这绳子是由各种条件成立的因缘而生，那么你这种认识比把绳当做蛇正确些，但是还没有看到究竟，究竟绳子还是麻做的，要看到麻。所以就是分别的话，有正确的分别，有虚妄的分别。我前面也说过，分别心在人的实际活动当中你消灭不了的，意识的活动你不能消灭，你没有办法叫他不想。你真正到无分别心了，那就没有说的了，你一说就是分别了。

所以只能在意识上有正确的认识，观一切法能够证它的圆成实性。不单纯看它因缘所生，依他起，更不能遍计所执。所以对你心里所现的，要看到它的现量，就是比较真实的境界。往往众生把他所看的虚妄的遍计所执的，他以为是真实的。倒是真实的呢，对于诸法实相，他又没有证得。

所以这个偈子反复说这个问题，你看好多讲心量。心量有时候讲凡夫的心量，有时候讲佛菩萨他们的心量。所以这个心量不是单纯说，我这个心量有好大，不是的。这里讲的心量是心所现的现量。所以说，这里讲一切有为法离开了攀缘所缘。攀缘就是能攀缘的心，所缘是所缘的境。离开了能所，“无心之心量，我说为心量”。没有能所的，离开了两边的这个心量，我说这是心的现量，这是心的真实境界，是这个意思。

“量者自性处，缘性二俱离；性究竟妙净，我说名心量。”量就是讲现量。“量者自性处”，真正的现量就在自性处，这个自性处就是诸法没有第一因，本不生。所以“缘性二俱离”，不论是因也好，缘也好，它都是没有永恒性的，都是没有实体的，都俱离。这个“性究竟妙净，我说名心量，”这是现量，这是圆成实性。

“施设世谛我，彼则无实事，诸阴阴施设，无事亦复然。”我们说了很多法，施设就是假设，假设很多法，在世谛，在世间法上，给“我”安了很多假名，而且我也说“我、我、我”，法我执说这些东西，都是就世谛说的。“彼则无实事”，真正法的现量是没有这些事情的。“诸阴阴施设”，我们讲五阴，五阴的假设都是没有真实性的。诸法无我嘛。

“有四种平等，相及因性生；第三无我等，第四修修者。”有四种平等，相平等、因平等、生平等，还有个无我平等。“第四修修者”，修行他所修的叫修修者，讲菩提乘的人。

“妄想习气转，有种种心生；境界于外现，是世俗心量。”“境界于外现”，就是心著于外境，这样子随着妄想的习气在流转，这个是世俗心量，是一般的凡夫他们的心量。他们跟着环境走，随着环境转。凡夫是“心为物役，识为境迁”嘛。

“外现而非有，心见彼彼种；建立于身财．我说为心量。”外在的境界不是实有的。但是凡夫“心见彼种种”，看到外界所现的各种现象，执著不放，而且“建立于身财”，建立有我，我的身体，财呀，器世间等等，物质世界。财是指物质。这种抓住外境不放，攀缘，这就是世俗的心量。这种心量实际上都是非量，都不是现量。

“离一切诸见，及离想所想；无得亦无生，我说为心量。”要离开一切诸见，还要离开能想的所想的，“无得亦无生”，这个才是智者的心量。智者心的现量。

“非性非非性，性非性悉离；谓彼心解脱，我说为心量。”前

面都是讲世俗的心量，这个后面讲的都是第一义谛的圣智的心量，不是世俗的心量。

“如如与实际，涅槃及法界，种种意生身，我说为心量。”更深层次的境界，“如如与空际”，证得涅槃了，证得法界了，而且能够作种种的神通，不可思议的事，来承受众生，“种种意生身”，这个我说为心量，这个我说是诸佛菩萨智者心的现量。

这段偈子的意思实际上就是把前面讲的话重申了一下。我们要真正善自心所现，善于观察自心所现的境界。那么自心所现的境界是什么呢？不要看到世俗的这些比量、非量，而要证得智者的第一义谛的现量。说这个意思。

**6．辨善于语义**

我们接着讲，这是第六了吧，就是化他智的第六个方面，辨善于语义。佛说法，随着闻者听众他的根机不同，说法就有究竟的了义和非究竟的不了义的区别。或者是根机成熟了，或者是没有成熟的，情况不同，这样佛说法，有的说透了，说彻底了，这是了义。讲一乘法，对大乘菩萨都是说了义。那么对二乘声闻缘觉，或者地前的菩萨，说深了他恐怖，或者他一下子不能接受，只能方便说，就说浅层次的，就说不了义，非究竟。

佛说法有两种相，前面讲了，一个是宗通，一个是说通。宗通是宗趣的法相，说通就是言说的法相。宗通就是真实义，说通是方便说。正是因为有宗通、说通两种相；所以我们听到佛的说法，我们怎么样依据呢？就应该依了义，不依不了义。这就主要是应该依佛说的法的法义，而不应该专门依靠佛的语言。因为佛的语言当机而说的，有的语言他没有说究竟，要看佛说的意思是不是究竟义。应该依究竟义，而不是单纯的依语言。所以后来我们对佛法就有四依四不依之说。

四依：第一依法不依人；第二依了义经，不依不了义经；第三

依义不依语，应该根据他的依法义，而不是根据他的语言；第四是依智不依识，依佛的智，而不是依他的识或众生的识。

所以要化他，佛在化他的智上就说了义、不了义，有这些区别，我们学呢，就应该四依四不依。这里主要讲了后面的两个，依义不依语和依智不依识。首先讲依义不依语。

（1）依义不依语

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，如世尊所说，菩萨摩诃萨当善语义。云何为菩萨善语义？云何为语？云何为义？佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：云何为语，谓言字妄想和合，依咽喉唇舌齿断颊辅，因彼我言说，妄想习气计著生，是名为语。大慧，云何为义，谓离一切妄想相、言说相，是名为义。大慧，菩萨摩诃萨于如是义，独一静处，闻思修慧。缘自觉了向涅槃城，习气身转变已，自觉境界，观地地中间胜进义相，是名菩萨摩诃萨善义。**

大慧菩萨问，佛说了，菩萨应该善于明白这个语，明白这个义。为什么菩萨对佛说的法，要善于知道他的语，又知他的义？什么叫做语，什么叫做义呢？请佛开示。

佛告诉大慧什么叫言语，言语是怎么来的呢，言语就是这些名词“言字妄想和合”。这里“妄想”作分别解。这些文字音声和合，名词概念的组合形成语言。这些名词概念依靠我们的生理器官“咽喉唇舌齿断颊辅”，这些前面也讲过，声音怎么出来的，依靠发音，依靠这些生理上的机能发音，还有言说妄想习气，就是我们的识里头有名言种子，习气就是种子嘛，有这种言说分别的种子。这个种

子通过意识的分别，然后通过我们生理机能、发音器官的组合，形成语。

“大慧，云何为义？”什么叫义理呢。这个义，就是说他的意思，他心识所要表现的思想内容。我们说了，语言文字都是载体，这个载体载的什么东西呢，是义，是他的内容，这个内容如果从第一义谛来看的话，离一切妄想相，是离开一切分别的。这里讲的义是讲的第一义谛的义，还不是一般我们讲一个语言所表示的那个义。

所以接着就这么说了，“大慧，菩萨摩诃萨，于如是义，”在这里我讲的义，他要“独一静处，闻思修慧。”自己静坐，修养，闻思修嘛，闻所成慧，思所成慧，修所成慧，这样来修学。“缘自觉了”，因为他能够在第一义谛上觉了，“向涅槃城”，往涅槃那个道路上走，“习气身转变已”，种子习气身心都转变了，那么“自觉境界”，就有一种自己觉悟的境界，“观地地中间胜进义相”，这样子就登地，初地、二地、三地，地地都前进，胜进这一种不同的境界。

这个“义”在《楞伽经》讲实际上是境界的意思了，因为它离言说嘛，离分别嘛，他说的是种境界。这种境界有些方面是可以用语言表达出来，所以语言是它的载体，但是还有许多的境界是语言载不了的，那只有靠你自己去修证，自己去证悟才行的。所以“胜进艾相”，就是地地之间，前进一步，上进一步，都有不同的境界，“是名菩萨摩诃萨善义”。这就是菩萨摩诃萨懂得境界，懂得义。

一定把这个分清楚，世俗的义是义理的义，第一义谛的义是境界的义。在这里说的是境界的义，不是一般的义理的义。当然佛讲第一义谛的时候，是不违背世俗讲的这个义。

**复次大慧，善语义菩萨摩诃萨，观语与义非异非不异。观义与语亦复如是。若语异义者，则不因语辩义。而以语入义，如灯照色。复次大慧，不生不灭自性涅槃，三乘一**

**乘，心自性等，如缘言说义计著，堕建立及诽谤见，异建立，异妄想，如幻种种妄想现。譬如处种幻，凡愚众生作异妄想，非圣贤也。**

如果菩萨善于语和义，能够明辨语和义，看语和义非异也非不异，“观义与语亦复如是”，也是非异非不异。

“若语异义者，则不因语辨义。”你说这语跟这义不同的话，那你就不能够从语言里头领会他的意思。你能“以语入义”，从他的言语里头领会他的意思或领会他的境界，这个义又是义又是境界。“如灯照色”，好比灯虽然不是色，但色相却因为有灯照而显现。

“复次大慧，不生不灭、自性涅槃，三乘一乘，心自性等，如缘言说义计著。”上面讲的这些第一义谛的东西：不生不灭、自性涅槃、三乘、一乘、心、自性等等名言，如果你抓着这些第一义的东西不放，那你就“堕建立，及诽谤见。”你就会陷入要么就是破，要么就是立，立就是建立，破就是诽谤。陷入不是破就是立这种见地上。

“异建立，异妄想，”这不是我说的建立，也不是我说的分别。“如幻种种妄想现”，这个实际上是不善于学的人，他的种种分别体现出来的，一切法如幻。

“堕如处种幻，凡愚众生作异妄想。”譬如凡夫见到幻境而作种种不同的分别，以为实有，“非圣贤也”，这不是佛说的，那都是凡愚的境界，也就是凡愚的心量，都是些非量、比量，而不是佛说的现量。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**彼言说妄想，建立于诸法；以彼建立故，死堕泥犁中。**

**阴中无有我，阴非即是我；不如彼妄想，亦复非无我。**

**一切悉有性，如凡愚妄想；若如彼所见，一切应见谛。**

**一切法无性，净秽悉无有；不实如彼见，亦非无所有。**

这个梵语“泥犁”就是地狱。这句话就是，言语与义，言语是能够表达意思的，但是你随言取义就不得解脱。比如佛也说了不生不灭，说了自性涅槃，说了三乘一乘，这不是佛的言说吗，这个佛的言说，佛言祖语，当然应该信受奉行，但是要善于领会。因为佛说的法里头有了义和不了义，你应该看他的意思是了义还是不了义，你如果你不分别他的义，你抓着他的语言，以为他讲的都是第一义，这种随言取义的话，你就会有立呀破呀这个错误，要么就建立，要么就诽谤。比如佛说过四谛，佛说过十二因缘，是不是法呢？是法，但这个是针对声闻缘觉说的，如果你抓住不放，认为声闻缘觉就是了义了，你这就是依语就没有依义，有这个过失。所以“彼言说妄想，建立于诸法，以彼建立故，”因为他以这个依语来建立的，不是依义而建立，“死堕泥犁中”。会堕到地狱里头去了，不能自拔了。说这个意思。

“阴中无有我”，就是五阴，五蕴，这个色受想行识里头有没有我呢？我们讲人是五蕴的集合，色受想行识五蕴聚成一个人。那么你在这个里面执著，这个五阴里头是有我啊，还是无我啊。这个“阴非即是我”，你这个五阴不是真我，这个都是妄想执著。“不如彼妄想．亦复非无我”。这个就是讲凡夫执著有我无我，要么有，要么无，陷入两边。

“一切悉有性，如凡愚妄想；若如彼所见，一切应见谛。”凡夫认为一切法有它的自性，他不知道一切法都是无自性的因缘所生法，不可能有独立的存在，不可能有永恒性。如果抓着这些不放，就像“若如彼所见”，像凡愚所见的，那就“一切应见谛”，一切都是真理了。

“一切法无性”，实际上呢一切法没有独立自主性，“净秽悉

无有”，清净的，污垢的，实际上都没有自性。“不实如彼见，亦非无所有。”也不是断灭空。因缘而生，缘生则生，缘缺则缺。所以，也不是断灭无所有。要这样看才是圣智的境界。这样看就是依义不依语。

这段译得还是比较明白的。就是讲我们要依义不依语。下面接着讲要依智不依识，这是第二个方面了吧，辨善于语义，第一个是依义不依语，第二个是依智不依识。

（2）依智不依识

**复次大慧，智识相今当说。若善分别智识相者，汝及诸菩萨则能通达智识之相，疾得阿跋多罗三藐三菩提。大慧，彼智有三种：谓世间、出世间、出世间上上。云何世间智？谓一切外道凡夫计著有无。云何出世间智？谓一切声闻缘觉堕自共相，希望计著。云何出世间上上智？谓诸佛菩萨，观无所有法见不生不灭，离有无品、如来地、人法无我缘自得生。**

佛继续对大慧说，我现在应该跟你说智识相，智跟识这两个方面的情况，它的行相。如果菩萨能够善于分别智和识，通达智和识，他能够依智而不依识的话，很快能够证得正等正觉。

这一段首先讲智跟识是有差别的，不同的，菩萨要善于分别智跟识。首先讲智，下面佛就说了，有三种智，“彼智有三种”，谓世间、出世间、出世间上上智。三种智，世俗的智慧，出世间的智慧，出世间智慧的上上智。世间智是世俗凡夫的智慧，出世间智就是声闻缘觉的智慧，出世间上上智就是佛菩萨的智慧。这三种智是有区别的。

底下就说了，“云何世间智？谓一切外道凡夫，计著有无。”

什么叫世间智啊，就是外道凡夫，他抓着世间的一些问题，是有啊，还是无啊，这就是世间智。

“云何出世间智？谓一切声闻缘觉，堕自共相，希望计著。”这个出世间智就是声闻缘觉；但是他们也陷入对法自相共相希望计著不放。他虽然悟了四谛，悟了十二因缘，他知道人我是不实在的，去了人我执，但对四谛十二因缘这个法，他还是执著不放，这就是还有法我执。这就堕到自共相希望执著。他的这个智也是不彻底的，是出世间智，当然比世间智高得多了。

“云何出世间上上智？谓诸佛菩萨，观无所有法见不生不灭，离有无品、如来地、人法无我，缘自得生。”这种上上智是诸佛菩萨能观无所有法，见到不生不灭，离开有啊无啊这些东西，登入如来地，也破了人我法我，“缘自得生”，是从这个方面，证得的上上智。

这一段是讲了三种智。因为佛说法的时候，有讲智方面的事情，有讲识方面的事情，你应识依智不依识。为说明这个问题，讲了三种智。下面就接着讲智跟识的差别。什么是智，什么是识，佛说了：

**大慧，彼生灭者是识，不生不灭者是智。复次堕相无相，及堕有无种种相因是识，超有无相是智。复次长养相是识，非长养相是智。复次有三种智：谓知生灭、知自共相、知不生不灭。复次无碍相是智，境界种种碍相是识。复次三事和合生方便相是识，无事方便自性相是智。复次得相是识，不得相是智。自得圣智境界不出不入故，如水中月。**

这段讲了智和识的差别。上面讲了三种智，三种智很显然应该以出世间上上智为真智。那么其他的呢，就不是真智。

智和识有差别，“彼生灭是识，不生不灭者是智。”生灭有为法是识，不生灭无为法是智。说的这个意思。“长养相是识，非长养相是智。”增长习气的是识，不增长习气的是智。

“复次有三种智：谓知生灭，知自共相，知不生不灭。”就是有三种智，前后不是讲了有世间智、出世间智、出世间上上智吗，这三种智境界不同，世间智他知道生灭，出世间智知道自共相，只有出世间上上智才知道不生灭。三种智，三种不同的认识嘛。

“复次无碍相是智，境界种种无碍相是识”。讲碍是束缚，不得解脱。无碍，就是解脱了嘛。烦恼束缚有碍是识，没有碍的是智。

“复次三事和合生方便相是识，无事方便自性相是智。”三事和合就是，六根、六尘、六识，讲根尘识这三事。三事和合而生是识，就是根尘识三方面和合因缘而生是识。但是看到三事根尘识是无自性的，就是三事清净了，这就是智。

“复次得相是识，不得相是智。”得相就是抓看不放，执著。对上面我们讲的三事和合抓着不放就是识，不执著就是智。

“自得圣智境界，不出不入故如水中月。”就是得自觉圣智境界，他是不出不入的，这种不出不入的境界犹如水中月。圣智境界不出不入，只有自己证得才知道，这个境界也是说不出来的，说出来也是幻的。

所以这个叫依智不依识。我们讲问题，听佛说法，看佛经，都应该要依智不依识。这个是讲善于语义第二个方面，要依智不依识。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**采集业为识，不采集为智；观察一切法，通达无所有；**

**逮得自在力，是则名为慧。**

**缚境界为心，觉想生为智；无所有及胜，慧则从是生。**

**心意及与识，远离思维想；得无思想法，佛子非声闻。**
**寂静胜进忍，如来清净智；生于善胜义，所行悉远离。**
**我有三种智，圣开发真实；于彼想思维，悉摄受诸性。**
**二乘不相应，智离诸所有；计著于自性，从诸声闻生；**
**超度诸心量，如来智清净。**

“采集业为识，不采集为智；”就是吸收采集业力习气的是识，不吸收采集业力习气的是智。“观察一切法，通达无所有；”能够依着无所得的境界来看一切法，彻底通达无所有，彻底了解一切法都是无自性的。无所有不是没有了，我昨天说了，如果没有了，那就变成空无了。无所有就是没有独立自主性，没有永恒性。“逮得自在力，是则名为慧。”这样子，慧就从这里生了。智和慧原来是有区别的，严格地来分别，慧是智的一种，或慧是智的表相，后来智跟慧多半都是联系在一起了，除非在特定的场合下才严加区别，一般就没有分了。

“缚境界为心，觉想生为智；”如果心受到外在的境界束缚，不得解脱，那是识，如果从这个里头解脱出来了，自觉内证的，那是智了。“无所有及胜”，能够证得无所有这种境界，前面讲了，通达无所有，到了这种境界，到了无所有的圣境了，超脱了，离开束缚了，那“慧则从是生。”

“心意及与识”，这是讲八识，“远离思维想；得无思想法，佛子非声闻。”心和识远离有相无相，远离空、有，远离出世、入世，都无所住，这样和一切声闻缘觉他们所证得的涅槃、空寂的境界都不一样。

所以接着又讲：“寂静胜进忍，如来清净智；生于善胜义，所行悉远离。”如来的寂静他都是“远离胜进忍”，就是讲如来的涅槃境界，他是清净智，“所行悉远离。”不但是世俗的五蕴不行了，

就是包括声闻缘觉的那些寂静境界他也不行了，所行都远离。这是属于佛的最胜义，就是证得第一义谛的境界才会这样。

“我有三种智，圣开发真实；于彼想思维，悉摄受诸性。”佛说上面三种智我都有，佛不但有出世间上上智，也有出世间智，也有世俗智，所以说“我有三种智”。佛他是圆满的，他不光就是一个上上智和出世间智，他要是没有世俗智，怎么能化他呀。因此有三种智，就真正得到圣自在的境界，所以佛说，对意识妄想这些东西我都了解，对世俗的我也知道。“于彼想思维”，‘彼就是指愚夫，也指声闻缘觉。佛说，对声闻缘觉的境界，或者对愚夫凡人的境界，他们的思想思维我全知道，因为我完全了解世间法和出世间法，“悉摄受诸性”，我完全能够容纳归纳这些诸法的自性，一切法的自性我都了解。

“二乘不相应，智离诸所有；”以声闻缘觉的智慧，是不能了解这些东西的，他们的智慧离诸所有，离了有，进入无，但他抓着无还是不放，就讲二乘还是有法执。“计著于自性，从诸声闻生；”声闻他看到有是虚幻的不实，他就证入空了，但是如果抓着这个空不放，虽然人空空了，但法空不能空，那还是计著于自性，“从诸声闻生，”这是声闻的境界，这都不能像佛有三种智一样，声闻只有离世间的智。

“超度诸心量，如来智清净。”只有如来超过世俗的心量，也超过二乘的心量，所有的凡愚的、外道的都超过了。“如来智清净”，如来具各种智，如来智，上上智清净。

这个讲依智不依识，讲三种智，对三种智的分别，在偈语上又作了进一步的说明。下面是九种转变论。

### （3）九种转变论

九种转变论就是说外道在认识上，在识上起分别，因为外道是依识不依智的，他依的是识，不是依的智，因此外道对这个法，在

识上来分别有无，种种的妄计，种种的执著，所以归纳起来外道有九种的转变论。就是通过九种转变来说明外道执著有无，通过外道的这九种转变的论点来说明他依的是识，不是依智。这九种转变实际上是识的转变，转变起妄想。

**复次大慧，外道有九种转变论，外道转变见生。所谓形处转变、相转变、因转变、成转变、见转变、性转变、缘分明转变、所作分明转变、事转变，大慧，是名九种转变见。一切外道因是起有无，生转变论。**

这一段是说得很清楚了，他依识不依智，他就是从一切法上执著它是有还是无。实际上无非是那四句嘛，抓着四句不放，万事万物是存在还是不存在，是一还是异，是相同还是不相同，是俱还是不俱，是具体的还是抽象的，是常还是无常，这些都是在一切万法上来分别执著它的有无。他从有无来分别，他就产生了九种转变论。

怎么个分别呢，你看，①形处转变，这就是一种，看到事物的长短、方圆、大小形体相貌这些情况，用这个去比较分别。从万物的形体转变，说事物的有无、异同、俱不俱、常不常。这是外道从形体说，这是一个转变。

②相转变。现相转变，从现象的转变上来说这个法有无。

③因转变。因转变就是起因，这个事物它的起因的转变。讲种子亲因，因相因，这都是因转变上的事情。

④成转变。成，就是情况，依着情况的转变来分别执著有无。

⑤见转变。见转变两个意思，一个所见转变，一个见地转变。从所见的转变上来分别事物是有是无。

⑥性转变。这个性指性质，就看事物的性质来转变，说这个事

物有无。

⑦缘分明转变。所缘的转变叫缘分明转变。

⑧所作分明转变。就是它的作用转变了，从这个作用的转变上来说这个法的有无。

⑨事转变。事就是事实，从事实的转变来说有无。

“大慧，是名九种转变见”，这是外道九种转变的看法见解。“一切外道，因是起有无，生转变论。”从这里起有无嘛，生转变论嘛。

**云何形处转变？谓形处异见。譬如金，变作诸器物，则有种种形处显现，非金性变。一切性变亦复如是。或有外道作如是妄想，乃至事变妄想，彼非如非异妄想故。如是一切性转变，当知如乳酪酒果等熟，外道转变妄想，彼亦无有转变，若有若无，自心现，外性非性。大慧，如是凡愚众生自妄想修习生。大慧，无有法若生若灭，如见幻梦色生。**

“云何形处转变？”什么叫形处转变，“谓形处异见。”就是对形体的不同而产生的看法。比如说金子，可以做成各种器物出来，各种器物是金的形体表现，这个金的性质就在金的形体里头，形体可以变，但这个金性不变。“一切性变亦复如是。”所有的变化也都是如此。世界上万事万物千变万化，诸行无常嘛，但再怎么变，一切法自性是空的，诸法无我嘛。但是外道对九种转变这些现象做种种或有或无、或同或异的妄想。“如是一切性转变”，佛以此总的概括了相转变、因转变、成转变等九种，佛没有一个转变一个转变地说，只是在这里总的讲了一个形体转变。

接着佛打个比方，就是他这种转变论，“当知如乳酪酒果等熟，

外道转变妄想，”比如这个牛奶制成奶酪，水制成酒等等这些个现象，外道他加以分别，在这个转变上面执著有无。但这都是这个法的自然的现象，这些转变有没有？有这些转变。这个我们要弄清楚，外道讲的转变，客观上它也存在，但是你不能抓着不放，拿着这些东西作为依据，判断这个事物的存在不存在，执著有无，这些都是世俗的看法，外道的看法，外道就把这些东西做了分别了。出世的看法是什么呢？“彼亦无有转变，若有若无，自心现”，这些东西都是自心现量所现，“外性非性。”

“大慧，如是凡愚众生，自妄想修习生。”这都是凡愚众生，从他的分别妄想产生的。“大慧，无有法若生若灭，如幻梦色生。”一切都是因缘而生，不生不灭嘛，你执著妄想，误以为真，也就是幻梦色生，像看到海市蜃楼乾达婆城了一样。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**形处时转变，四大种诸根；中阴渐次生，妄想非明智。**

**最胜于缘起，非如彼妄想；然世间缘起，如揵闼婆城。**

头一句讲我们人，这个世界，四大种，五阴和合，乃至于人的生死现象，中阴生等等，这些转变。这些转变是有的，是客观存在的，但是你不要执著，你执著以为这些东西都有它的实体，永恒不变，这个就错了，这就是妄想分别，非明智。

“最胜于缘起”，佛在这个世间上讲缘起法，这是依照佛智圣智来讲的。“非如彼妄想”，不像外道妄想这样子的。因为圣智知道这些缘起性空，但是缘起性空也不是虚无、也不是没有，不同于外道抓着缘起就不放，或者二乘抓着性空就不放，这都不对。像揵闼婆城，这是世间缘起的现象，是世间的缘起说，不是佛的圣智境界。

这是九种转变论，从辨善于语义这方面来讲依义不依语、依智

不依识，讲了外道他依识有九种转变论。下面讲辨相续解脱。辨明白相续和解脱。

**7．辨相续解脱**

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，惟愿为说一切法相续义，解脱义。若善分别一切法相续不相续相，我及诸菩萨善解一切相续巧方便，不堕如所说义计著相续，善于一切诸法相续不相续相，及离言说文字妄想觉，游行一切诸佛刹土，无量大众，力自在通总持之印，种种变化，光明照曜觉慧，善入十无尽句，无方便行，犹如日月、摩尼、四大，于一切地离自妄想相见，见一切法如幻梦等，入佛地身。于一切众生界随其所应而为说法，而引导之，悉令安住，一切诸法如幻梦等，离有无品，及生灭妄想异言说义，其身转胜。**

**佛告大慧：善哉善哉！谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：唯然受教。**

大慧请佛讲一切法的相续义和解脱义。菩萨怎么样去分别一切法的相续不相续，如果能够善于分别了，那么菩萨能够理解一切相续的巧方便，就不陷入前面讲的义计著相续，不陷入境界上的执著，在一切法的相续不相续的问题上离开言说文字妄想觉，不但是不依语，也不依识，真正证得了这种智，这样就“游行一切诸佛刹土，无量大众，力自在通总持之印，种种变化，光明照曜觉慧，善入十无尽句。”

“十无尽句”，就是《华严经》十地品讲的。我们上次也讲了十无尽句，我讲了十大愿。后来有的注释书上讲《华严经》十地品

的十无尽句，这个也可以。讲初地菩萨登了欢喜地发广大的愿，以十无尽来成就，说这十句如果有尽的话，我愿亦有尽，这十句无尽，我的愿亦无尽，这叫做十无尽。我们常常讲，虚空有尽我愿无穷。普贤菩萨的十大愿王也是这样的。

这个十地品讲的十无尽是什么呢？一、众生界无尽，二、世间无尽，三、虚空界无尽，四、法界无尽，五、涅槃界无尽，六、佛出现界无尽，七、如来智界无尽，八、心所缘无尽，九、佛智所入境界无尽，十、世间转、法转、智转无尽。

前面也讲过十无尽句，我曾经拿普贤十大愿来说这个十无尽。实际上按十地品论讲的十无尽句是正解，我那个十大愿的解可以说是旁解吧。

大慧希望佛说相续解脱义。什么是相续呢？我常常讲相续是可惊的相续。相续从字面上好解释，一个接一个，接连不断，相续不断。这个相续不断是我们世界上一切法、一切事物普遍存在的现象。所以《楞严经》讲三种相续：世间相续，众生相续，业果相续。有相续才有轮回。现在科学发达都证明了，世界上物质不灭，能量不灭。无生灭，但是有流转，物质、能力都可以互相变化的，有流转。流转的现象实质就是相续。

《楞严经》讲三种相续，说一切有部的《大毗婆沙论》是讲五种相续：一、中有相续，二、生有相续，三，时分相续，四、法性相续，五、刹那相续。这五种相续都可以归到一个相续——刹那相续。《楞严经》讲的世间相续、众生相续、业果相续也可以归为刹那相续。所以世界上一切相续的现象可以说都是刹那的表现，刹那的相续。

因为一切都是在变易，怎么变易的呢？是刹那刹那不停地变易的。这个刹那刹那不停，时间是最明显的，一分钟一分钟，一秒钟一秒钟，多少分之一秒，……连续下来了。我们甚至于可以像“相对论”讲的，空间也是以时间来量度的。一切相续的表现，最明显

的是在时间的刹那刹那。你看我们人，儿童、少年、青年、壮年、老年，怎么过来的呢？也就是刹那刹那不停地变，今日之我已非昨日之我，现在一刹那之我已非刚才一刹那之我，刹那刹那不停地变，变就是相续。

我们讲一切法缘起性空，一个是说它没有脱离它的条件，没有独立自主性，再一个讲这个法都是变易性，都是刹那刹那变的，没有不变的。所以相续的现象值得我们注意研究。因为相续，它刹那刹那变，它就无常，相续就没有永恒性。所以我们在禅门的课诵里头，或者宗门的语言里头都讲这个，是日已过，这一天过去了，念念无常，生命快要结束了，你要抓紧修行啊，时间是不饶人的呀，时不再来，讲这些警惕的话。这都是说明相续。

你看，年复一年的这些变化。柏林寺十年前是什么样，现在是什么样，建设快啊，十年也刹那刹那这么过来的。当然了，这变的现象有各种不同，沧海桑田嘛，三十年河东三十年河西，反正都变，没有不变的，这变都是相续，刹那刹那变的。

什么叫刹那刹那变？它生是一刹那吧，变了，灭它也是一刹那，所以生灭是同时的，一生了它马上灭了。一生就灭，马上灭。所以这种刹那，这种可惊的现象，一般人不大觉察，他以为生是这个刹那，再接着一个刹那，他不知道生的这个刹那正在灭，是这种相续。这种细微相续，一般就不大容易觉察。

但是相续的现象实际上能表现很多，就拿我们的思想的意识来说，第六意识念念不停，是不是相续啊，一个念头接一个念头，这是相续嘛。你总是执著嘛，抓着一个，这么想那么想，念念不停的。人的念头，精神思想活动总是不停的，所以你要化他，你要讲识啊智啊，就牵扯了一个问题了，这个相续的现象怎么解释，因为迷惑在相续里面，就受束缚了，就不得解脱。所以大慧菩萨就问了，什么叫相续，什么叫解脱，讲这个事情。

### （1）十一种相续相

**佛告大慧：无量一切诸法，如所说义，计著相续。所谓相计著相续、缘计著相续、性非性计著相续、生不生妄想计著相续、灭不灭妄想计著相续、乘非乘妄想计著相续、有为无为妄想计著相续、地地自相妄想计著相续、自妄想无间妄想计著相续、有无品外道依妄想计著相续、三乘一乘无间妄想计著相续。**

佛告诉大慧，一切诸法如你所说的都是有相续的现象。佛就说了十一种相续的相。

①“相计著相续”。相，就是名相、现象，对现象、名相的执著。你看我们意识里头，有没有这种相续的现象，我们抓着一个名词，抓着一个概念，或者抓着一个现象老是不放，这就是名相、现象的执著相续。

②“缘计著相续”。就是他所缘的执著相续，就是对所缘的东西抓着不放，还要相续。

相续我们要理解为，一个是连续不断，再一个就是在连接不断刹那相续当中它起变化，这也叫相续。我们这么理解就深一层次了。

③“性非性计著相续”。这就是有没有自性的执著相续。

④“生不生妄想计著相续”。就是分别有没有生，这种执著的相续。

⑤“灭不灭妄想计著相续”。就是分别灭或者是不灭这种执著的相续。这方面的意识活动就多得很。生还是不生，灭还是不灭，这种念头、这种执著他总是不断地相续下去。就是学佛的人，他也在这方面有虚幻分别，也有执著。

⑥“乘非乘妄想计著相续”。分别这是大乘啊，小乘啊，还是非大乘，非小乘，在念上有这种执著的相续。

⑦“有为无为妄想计著相续”。就是分别有为和无为的执著相续。

⑧“地地自相妄想计著相续”。这就是分别大乘各地的境界这种执著的相续。是在十信位，还是在十相位，还是在十住位，还是在十回向位，还是在十地位，在十地上是初地还是二地，我们有这种执著，这种执著是相续的。

在我们修行人中间这种相续是常有的，唉呀，他到了什么境界啦，有分别吧，这种分别还不是一下子的，是相续的。

⑨“自妄想无间妄想计著相续”。抓着分别自己妄想的现状的这种执著相续。这几个相续都是复合句，很多复合词在里头，要区分一下。

⑩“有无品外道依妄想计著相续”。这就是分别外道依，外道依就是外道的理论根据。你看九种转变就是外道依，外道依九种转变论来说他的识，来说世间问题的有无。所以有无品外道依，就是外道用他所依据的理论来讲有讲无。分别外道有无理论的执著相续，叫有无品外道依妄想计著相续。这几个都是妄想计著相续，复合词，妄想计著就是执著，执著什么呢，就是复合词前面的东西，把前面的复合词弄清楚了，再联系后面就清楚了。

⑩“三乘一乘无间妄想计著相续”。这就分别是三乘啊，还是一乘啊，各种分别执著的相续。

这个是释迦佛讲了十一种相续的相。

**复次大慧，此及余，凡愚众生自妄想相续，以此相续故，凡愚妄想如蚕作茧，以妄想丝自缠缠他，有无有相续相计著。复次大慧，彼中亦无相续及不相续相，见一切法寂静妄想不**

**生故，菩萨摩诃萨见一切法寂静。**

佛讲了十一种相续以后，就接着讲，大慧呀，上面讲的这十一种相续相的情况，都是这些凡夫愚蠢的人自心生的妄想执著。这个妄想执著，相续不断，念念不断，就好像蚕作茧一样把自己的心捆住了，以妄想丝自缠，还要缠他人，“有无有相续相计著”，总在这里头相续不断地计著有无。

“彼中亦无相续，及不相续相。”佛说大慧呀，怎么样能够不执著相续和不相续，解脱的关键在哪里呢，其实就是“见一切法寂静”，看到一切法本来寂静，“妄想不生故”，这个妄想自然就不生起来了。见一切法寂静，就是寂静涅槃的境界了。

凡是缘生的事物它都有三个特点，第一它无我，它没有自己实在的体；第二无常，它没有永恒性；第三寂灭、寂静，它一定最后总有个归宿，按它自己的自性，按它自己的规律回归它自己应该回归的地方去，这个叫寂静。所以怎么让念头不生妄想啊，你要看到一切事物它是无我的、无常的、寂静的。实际上就是小乘讲的：一切无我，诸法无常，涅槃寂静。所以你见到一切法寂静，妄想它就不生了。

“菩萨摩诃萨见一切法寂静”，所以大乘菩萨都要亲自证得一切法寂静，这样才能够解脱，才能够从相续的现象当中，就是从一切法都是变易的、没有永恒性的、刹那刹那不停地变化当中得到解脱。

**复次大慧，觉外性非性，自心现相无所有。随顺观察自心现量，有无一切性无相，见相续寂静故，于一切法无相续不相续相。复次大慧，彼中无有若缚若解。余堕不如实觉知，有缚有解。所以者何？谓于一切法有无有，无众**

**生可得故。**

菩萨摩诃萨见一切法寂静，妄想就不生了，大乘菩萨都要证得这个境界。“觉外性非性”，证到了一切外物都没有它的自性。外性非性是一个离垢的大法门，前面讲过了，不是讲离垢四门吗，一个善自心现，一个是外性无性，一个是离生灭见，一个是自觉圣智。

“觉外性非性，自心现相无所有，”都是自心的现量的现象，本来也是一无所有的。无所有就是这些现象都没有永恒性，都没有实在的我。“随顺观察自心现量”，所以你能够随顺地观察一切都是你的自心现量，都是你自心所现。

“有无一切性无相，见相续寂静故，于一切法无相续不相续相。”有和无的一切自性都没有相可见，在此无可见相中，寂静相续。因为菩萨已经能够观察自心现量了。看到一切法离开有无的相。就是相续的现象也看到它无自性，这样对一切法你就明了，无相续不相续。就是相续不相续，这种可惊的相续变化现象，也没有永恒不变的实体存在的。这个就是讲相续跟解脱的关系，这个地方讲得是比较深的。

“复次大慧，彼中无有若缚若解。”就是在这个当中，既没有束缚的，也没有解脱的，“余堕不如实觉知，有缚有解。”这些二乘、凡夫不如实觉知，他认为有束缚有解脱。“所以者何？”为什么这样子呢？“谓于一切法有无有，无众生可得故。”如果没有证得到这种如实的究竟境界了，那就会出生束缚跟解脱的见解了。因为一切法的有和无没有独立自主性，它的体性是不可得的。因此对众生来说本来没有束缚的，你又向什么地方去求解脱呢？下面佛就说了：

（2）凡夫有三种深密缠缚

**复次大慧，愚夫有三相续：谓贪恚痴，及爱未来，有**

**喜爱俱。以此相续，故有趣相续，彼相续者续五趣。大慧，相续断者，无有相续不相续相。复次大慧，三和合缘，作方便计著，识相续无间生。方便计著，则有相续。三和合缘识断，见三解脱，一切相续不生。**

这个厉害了，凡夫有三个相续，“谓贪恚痴”，贪恚痴就是贪瞋痴了。这里讲凡夫有三相续，就是三种相续的束缚，不得解脱。贪瞋痴是现在的惑，是现在的相续。“及爱未来”，爱未来，是未来的相续，是未来的惑。还有“有喜爱俱”，喜爱俱前面已经说过了，众生的无明，他在轮回当中，他要投胎的时候，他一定有这个状况，喜爱俱，瞋父爱母，这个就是男，瞋母爱父就是女嘛。这个喜爱俱是说过去的相续，是过去的惑。

“愚夫有三相续”，就是讲的，我们凡夫有三种惑，三个相续的惑，都是相续不断的，这个相续就轮回，就流转了。这个相续是三世相续，现在、过去、未来相续。众生的过去的惑——喜爱俱，现在的惑——贪瞋痴，未来的惑——爱未来，三惑相续不断，这个就生死轮回，不得解脱了。

“以此相续，故有趣相续。”因为这种相续，所以才有趣相续。这个趣是六道轮回的趣。“彼相续者”，这个三相续是“续五趣”，就是在五趣里头相续不断。五趣是什么呢？就是指的天、人、饿鬼、地狱、畜生；为什么没说阿修罗？因为在五趣当中都有阿修罗。

“大慧，相续断者，无有相续不相续相。”什么是断相续呢？就是没有什么相续不相续，要这样才能断。没有这个相续不相续，这就不是空话了，你真正要断相续好不容易啊！首先你相续不相续的这个分别就要断，这个不容易。你现在惑，都不容易断，你还要断过去惑、断未来惑呀。这都是修证上的，要实际修证。

“复次大慧，三和合缘，作方便计著”，三缘和合就是讲根、

尘、识嘛，前面讲了三世，现在又讲三缘，六根、六尘、六识，三缘和合我们经常接触的嘛，“方便计著”，方便，习惯性地抓着不放嘛，“识相续无间生”，就是在三缘根尘识相和合的这些现象当中，我们的识也就是对着这些现象，相续不断地起念头，就念念不停，就生生不已，连续不断了。

“方便计著则有相续。”正是有这些方便习气上的执著，才有相续流转。如果“三和合缘识断”，如果我们根尘识三缘和合起来的这些现象，也就是内心所现的这个识都能够断的话，“见三解脱”，我们就进入了三解脱门。空、无相、无愿，这三解脱门。进了三解脱门，“一切相续不生。”一切相续的现象不生。这就是得解脱了嘛。

证入三解脱，我们现在的惑就空，过去的惑就无相，未来的惑就无作。本来我们讲空、无相、无愿，也可以说空、无相、无作。无愿也可以说无作。所以进三解脱门，前面的三个相续就解脱了。空——是解现在的惑，解现在的相续。无相——是解脱过去的惑，解过去的相续。无作——就解未来的惑，未来的相续。这样子三个相续都解脱了，是故“一切相续不生。”就不会再有相续现象，就是没有流转，也就没有轮回了。这个是讲相续解脱义。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**
**不真实妄想，是说相续相；若知彼真实，相续网则断。**
**于诸性无知，随言说摄受；譬如彼蚕虫，结网而自缠；**
**愚夫妄想缚，相续不观察。**

“不真实妄想，是说相续相；”妄想是不真实的，但是一般人看不到它的虚妄，才有相续无间的这种现象，也是作用吧。“若知彼真实，相续网则断。”如果知道世间一切现象的相续无间都是自

心现量上的执著，去掉这个执著了，相续网就断了。

要知道“于诸性无知”，如果不了解一切诸法的自性，“随言说摄受”，随着自己的言语、意识而缘外境，摄受一切外境界，那就像春蚕作茧一样，自己束缚自己。所以凡夫不能观察相续的真实现象，那就在束缚当中不得解脱。这个偈语说得很明白。

所以相续的问题。特别是在我们思想意念当中，相续的现象是很值得研究的。时间上我们讲刹那刹那不停地变，实际我们的念也是刹那刹那不停地在结的，结念嘛，这刹那刹那地结，很微妙的，你自己在念念不停，你自己不自觉，这个不自觉就是对相续不自觉，对相续不自觉就是束缚。当然了，这就再进一步看到你相续实际上就是你阿赖耶识种子在你意识的流注，我们为什么会有这种念头上的相续呢，实际上是种子起现行、现行生种子，是这种子的流注。

想想看，种子的流注，所以要清净意识啊，使意识起的现行慢慢要清净，自净其意嘛。意识干净不起妄想，那么现行回过头来反馈给八识的种子，就不受污染了，他就清净了。无垢啊，净意很要紧，不净意不能离垢，净意才能离垢。将来我们讲离垢证如来藏的时候还会说。

这一段就完了，辨相续解脱。相续相这个问题还是很重要的。下面这一段比较长一点。

刚才休息时有个师父问我：你那天讲了初灌、二灌、三灌，没讲四灌。所以我想要讲一讲，好多人问，借着告一段落时讲一讲这个问题，下一段经文留着明天讲。

密教讲灌顶，灌顶有多种。一般说，学密的人，要学密不是一下子就成了，总是有一个次第的。学密的人开始要受三昧耶戒。受戒，发菩是心，这是基本的。没有戒就没有定、没有慧。学密的人

也是一样。你不持三昧耶戒不行的。

三昧耶戒的意思指平等本誓。平等本誓，就是一切佛都是这个戒，你也接受这个戒。一切佛他本来的誓愿，就是这样子的，所以叫平等本誓。这种戒，平等本誓，跟诸佛一样的，这叫三昧耶戒。发誓，誓愿。一切佛，三世诸佛的平等本誓是什么呢？他都是要度众生，都是要有菩提心，再就是对这法不抓着私有，法都是公有的，度众生的方法，使众生了生死的方法，要弘扬的。三昧耶戒主要的精神是四条：

①不离开自己的菩提心。

②在一切法上不要悭吝，不要舍不得。

③不要离开正法去搞邪行。

④最后总的一条，不得不饶益众生，一定要利益众生。

这是诸佛的平等本誓，你接受了这个平等本誓你也发誓，也是这样做，这就是跟佛一样的平等本誓，这就是三昧耶戒。所以三昧耶戒叫佛戒，这就比菩萨戒要高一层。受了三昧耶戒，你自己发了菩提心，你才能够去学密法。

学密法，第一步，一般说要修生起次第。生起来，生起次第。因为所谓学密，就是学跟佛一样嘛，你现在是身口意三业，你要把你的身口意三业转成佛的身口意三密，那么你就口诵咒语，身结手印，意识作观想，通过这样的学习锻炼，修持，慢慢才能把你的身口意三业变成三密。

这个开始怎么修呢？首先根据你的根器，根据你的种性，看你适合修哪一种本尊，就是哪一种佛、哪个菩萨跟你人的性格比较相应，相适应，你就学他。怎么去找本尊呢？这个在坛场里头，有时候师父告诉你，有时候你自己投花，把布蒙着眼睛，拿一朵花，在坛场里有很多佛菩萨嘛，你转几圈以后你把花一投，投到哪个菩萨，哪个菩萨就是你的本尊。听着这个好像碰运气一样，偶然的，其实

不是的。他认为你发了诚心，法界是相应的，所以你一投即中。当然你不诚心，那就是另外回事了。所以建这个坛场，他一定要真正建得好，不是假的，不是说我做个样子，所以坛场要建得好，塑好佛像。

他灌顶开始，四方佛，加上大日如来，五方五佛给你灌顶。初步灌顶以后，就能够修生起次第。你对面是你的本尊，在面对面的情况之下，念本尊。这有很多修法了，本尊在对面生起来，进入你。你心里头接着又进入本尊。本尊在对面，慢慢证得你自己本身的本尊了，逐渐使你消除你跟本尊的差距、心理上的障碍。所以坛场要建得很庄严，灌顶要很细致，因为要使得你到了坛场以后，就好像真的进入了佛国一样，好像佛的境界一样。我上次讲了嘛，你减少心理差距嘛，要起我慢增上慢，这个慢叫佛慢，我就是佛，我就是本尊，本尊就是我。你接受了，这样灌顶，几种灌顶，他这个法就进去了。你得了这个灌顶，你再去修本尊、修生起次第就容易了。这是初灌。

生起次第修到一定阶段，有成就了，然后就进入第二级，叫二级灌顶。经过第二级灌顶以后就能够修圆满次第了。因为生起次第，这都是相对的了，这个阶段已经完了。开始你在一个坛场里头，你还看到对面有个本尊，心里上作观想，生起他。那么修到一定程度后你跟本尊观想，就不一定要对面有个本尊像才生起，自心当中就能够生起本尊，这个时候，就再灌一次二级灌顶，你修这个圆满次第。圆满次第就是在修法当中不是生起了，是在自心里头来证本尊，没有个相对的了。圆满次第的修法就很多了。

这个在自心当中能够来证本尊了，跟本尊相应了，再进一步那就可以修大圆满了，那就经过第三次灌顶，就能修大圆满了。

二级灌顶就比那个一级灌顶的时候，要简单多了。我讲初灌，要四十九天在坛场里，到二灌七天就行了，那么到三灌就更简单了，

这个灌顶的内容我就不详细说了。

到大圆满修到最后，要了结的时候了，那就第四灌。到第四灌的时候没有什么形式，没有什么仪轨，那个时候呢，师父给你起个名字，或者给你说一句话，或者怎么样，那就灌了。所以四灌是没有任何的形式，像坛场啊，仪轨呀都没有。那么四灌就是最高级的灌顶了。

当然这个灌顶也有种类了，有传法的灌顶，两部大法都传给你是传法的灌顶。还有告诉你一个法门的，或者是一个咒语的，持名灌顶。或者是跟你结个缘的，结缘灌顶。我讲四种灌顶是密宗正式修法的，按他的次第必须灌的这四级灌顶，不是一般的传法灌顶、持名灌顶、结缘灌顶，而是修法的时候必须的四种灌顶。

因为我们现在常讲灌顶灌顶，脑壳摸一摸就灌顶了。这个当然了，我们学《楞伽经》就知道了，如来以两种神力，一种现一切身面言说的神力，一种以手摩其顶的灌顶的神力，你如果有这种神力摩一摩灌顶，不错。你没有这种境界，你摸一摸灌了顶，也就跟整理一下头皮一样（众笑），那灌什么顶啊。所以这些东西就是看修证有境界没有境界。现在还有一种遥灌，我在赵州，你在上海，我给你灌顶，当然有那种神力，像刚才在《楞伽经》讲的，你是登地的菩萨，八地九地十地菩萨，有那种意生身，一说灌顶．意生身真的灌了，那当然了不起。你没有那种境界，跟刚才我说的一样，你这是欺骗，胡扯呀。但是真正这种境界的人有没有，我不敢说没有。菩萨的应化身度众生，那很难说，你初地不知二地。但是如果我们是用妙观察智，用这个《楞伽经》告诉我们的来看的话，我们还是要分别一下，是不是有这种境界的人，灌顶行不行，不然的话，你也受骗啊。《楞伽经》讲得很清楚，我们还是要善于分别嘛。

所以藏传密教讲真正找到好师父不容易的。怎么找师父啊，师徒他都是平等的，我看你三年，你看我三年，你看我当你师父行不

行，我看你有没有资格当我徒弟。有三年了，你也看了，我也看了，都看准了，你拜我为师，我收你为徒，这行。因为密法是大法呀，修行是很快能够得果，能够成就的呀，所以不能马虎的呀，这里头很严格，有次序。现在我们有的时候搞乱了，随便拜师父，广收门徒。当然不是衣钵弟子，你结缘可以，你真正的拜师都要看的。因为你学法的时候你还是依义不依语，依智不依识，师父很要紧。所以藏传佛教也是要先学会显教，通过几十部经论，你再学密教。当然我不是说密教难学，不完全是这个意思。有缘的，你根机好的，速度还是可以快一点，这样还是可以的，不是绝对的。

不过现在发展进步很快，这个发展进步很快我觉得是合理的。对一些问题的看法，比如我们现在的根机是不是越来越不及古人了，越来越不行了，越来越差了？我不这样看。现在的根机比起过去的来讲，总的来说吧，我觉得越来越厉害了。怎么这么说呢？因为我们过去说很多东西，很难说得清楚的，现在科学发达了，有很多东西一说，他容易明白。所以现在人接受事物我觉得根机不是说就不如以前了，这是我的看法。因为我总认为我们这个世界总是前进的，积极的，进步的，为什么呢？也是缘起性空啊，我们世间法它也离不开缘起性空啊，也是不断地空，空了，再空，……再空。空不是空无啊，是说这个东西没有实体，没有永恒性，不断要变，不断相续，这就进步了。我们否定了以前的电子管、晶体管，我们搞半导体，这就进步了，否定了半导体，我们搞集成电路的东西，一级比一级高。人类是发展进步的。今天我听家里来了人讲，现在基因遗传密码的组合，这么几年的工夫，差不多快要破译了，初步的图谱已经出来了。据说，这种基因组织的图出来以后，人类可以根据基因变化的原理，治一切癌症，什么艾滋病等一切疑难病症吧，这个当然对人类是一个福音，而且据说对延长寿命至少是多少年，甚至于一千二百年。这个带来的问题也很多，都活到一千二百年怎么办

呢，吃的穿的（众笑）。

不过人类虽然还是在粗身粗心阶段上的，我们讲有四层嘛，生命科学、生理学的发达也确实也进入人体的密层了，或者是初步进入密层了。好今天讲到这里。

**8．辨自性空有**

时间比较紧了，我们进度稍微快一点，我就不一句一句地解释了，我就把大的意思说一下。

**大慧复白佛言：如世尊所说，以彼彼妄想，妄想彼彼性，非有彼自性，但妄想自性耳。世尊，若但妄想自性，非性自性相待者，非为世尊如是说烦恼清净无性过耶？一切法妄想自性非性故。**

这里，因为前面世尊讲了很多众生的心识分别妄想的问题，接着又讲了相续解脱的问题。所以大慧就还是有疑问，就是佛说的，诸法都是凡夫执著外境分别妄想产生的，如世尊所说嘛，“彼彼妄想，妄想彼彼性，”所妄想的外境是无自性，“非有彼自性”，妄想的境界，这些所缘的对象都是没有自性的，都是没有独立存在的实体的，只是妄想本身所呈现的自性而已。“但妄想自性耳”，这么一说倒是妄想还有个自性了。所妄想的没有自性了，妄想本身倒好像还有自性了。

这个问题大慧就问佛了，“世尊，若但妄想自性，”如果说只有妄想有自性，而所妄想的那些东西没有自性，那就变成了一个有自性，一个无自性。“非性自性相待者”，这两个东西相互对待了。而且世尊常常说，一切法无论净的也好，染的也好，都没有自性，净和染都是分别妄想所生。那样说呢，一个妄想有自性，一个妄想

所生的又无自性，这不是有“过耶？”不是有错误有矛盾了吗？大慧就是有这个疑问。“一切法妄想自性非性故”，一切法都是自心分别妄想所生，是无自性的，而这个妄想好像倒成了有自性的了。这不是矛盾吗？看佛怎么回答这个问题。

**佛告大慧：如是如是，如汝所说。大慧，非如愚夫性自性妄想真实，此妄想自性非有性自性相然。大慧，如圣智有性自性圣知、圣见、圣慧眼，如是性自性知。**

佛告诉大慧，你说的还是不错，我是说过，涅槃清净跟烦恼污染都没有自性，你这个问的是没有错的，但是你应该清楚，“大慧，非如愚夫性自性妄想真实。”佛说，妄想自性问题，不是像凡夫那样认为妄想的境界都是真实的，而且这个妄想本身“非有性自性相然”，也是无自性的。

“大慧，如圣智有性自性圣知、圣见、圣慧眼，如是性自性知。”圣者所证的诸法实相，不是跟一般凡夫所说的那样。因为佛菩萨他以圣智、圣见通达诸法的自性相，所以“如是性自性知”，他能够知道一切法无自性。就说诸佛菩萨在自性非自性的问题上是圣知，通过自己证得的境界来知道的，不是像凡夫妄想分别来知道的。

但是还没有完全解决大慧的问题。所以大慧又有问题了：

**大慧白佛言：若使如圣，以圣知、圣见、圣慧眼，非天眼，非肉眼，性自性如是知，非如愚夫妄想。世尊，云何愚夫离是妄想，不觉圣性事故？世尊，彼亦非颠倒，非不颠倒，所以者何？谓不觉圣事性自性故，不见离有无相**

**故。世尊，圣亦不如是见，如事妄想，不以自相境界为境界故。世尊，彼亦性自性相，妄想自性如是现，不说因无因故，谓堕性相见故。异境界，非如彼等，如是无穷过。世尊，不觉性自性相故。**

就是说圣知能见到诸法的实相，不是天眼，不是肉眼，不是这些凡夫所能知道的、所能见到的，他是以慧眼看待这些IHJ题的。凡夫看的都是妄想，圣智看到的都是如如，法尔的自然的。这就有一个问题，就是愚夫凡夫怎么样才能离开妄想，认识到圣智。他听到佛法，他的妄想怎么才能离开呀？

圣人不见凡愚所妄计的，叫非颠倒。凡愚也不见圣者所见的法性，叫非不颠倒。还有圣者所见的，离开有无这些东西，也叫非颠倒啊。那就是说凡夫是凡夫的境界，圣人是圣人的境界，各有各的境界，那么圣人跟凡夫始终是相对待的。

“世尊，彼亦非颠倒，非不颠倒。所以者何？”为什么呢？“谓不觉圣事性自性故，不见有离有无相故。”就说凡夫他看不到圣智所见的，看不到圣智的离有无相。

“世尊，圣亦不如是见，如事妄想，不以自相境界为境界故。”圣人也是的，他所看的也不是凡夫所见的妄想，因为他不以凡夫的自相为境界嘛。“世尊，彼亦性自性相”，圣人也看到有诸法的性相，“妄想自性如是现”，就好像妄想自性一样。下面两句唐译本的翻译是：“不说有因及无因故，堕入诸法性相见故”。圣人所见好像堕入有见了。

“异境界，非如彼等”，凡、圣不同的境界，“如是无穷过”，问题就大了，无穷的错误也就出来了。就是把圣跟凡对立。圣不知凡，凡不知圣。圣不知凡，以凡为颠倒。凡不见圣，则以圣为颠倒。这个展转就生无穷的过失了。

所以大慧提的问题还是很尖锐的。因为开始就说了，凡夫他所妄想的是没有的，是不真实的；那么这个妄想是不是就有自性，就真实了呢？您这不是变成有一个真实、有一个不真实，好像烦恼诸法是不真实，清净法就真实。这就讲一个有自性，一个无自性。这不是分两截了吗？佛答复说，你说的不错，但是我说的并不矛盾，因为对凡夫来说，他那些妄想是无自性，对圣者来说，他看到的是真正的诸法实相，不是妄想。佛这样子答复。大慧就又反过来问佛了，如果说您这个圣智所见的都是真实的，那这个圣智是不是就是有的呢，圣智变成有的东西，是不是就落入常见呢？他进一步问，凡夫怎么能够离开妄想以圣智看问题，凡夫以圣人为颠倒，圣人以凡人为颠倒，这两个互相对立，他怀疑佛的圣智是不是落入了常边。后来佛答复他，妄想的分别和诸法的自性，其相各异。

下面是大慧接着提的问题：

**世尊，亦非妄想自性，因性自性相，彼云何妄想非妄想如实知妄想？世尊，妄想异，自性相异。世尊，不相似因妄想自性相，彼云何各各不妄想，而愚夫不如实知？然为众生离妄想故，说如妄想相不不如实有。世尊，何故遮众生有无有见事自性计著，圣智所行境界计著堕有见，说空法非性而说圣智自性事？**

大慧问佛，既然只有圣人看到诸法的实相、诸法的自性，那就是说凡夫的分别妄想跟诸法自性无关了，可为什么说因分别而生诸法，诸法既然是分别妄想所生，妄想为什么不能如实知诸法呢？

再就是妄想的分别和诸法的自性，其性各异，都是不一样的，其因也不同。但是为什么讲愚夫所见不如实，为什么讲凡人看见的不是真实的呢？或者说众生是妄，为了使众生离开妄想，使他能够

离开有无两边的执著，就说妄想所见不是实有的。但是你说凡夫看问题是分别，是妄想，这个妄想分别是无自性的，那圣人呢，他看到诸法的实相，那不是又堕入常边了吗？佛说圣智常在，那个圣智本身是不是一个常见啊？

**佛告大慧：非我说空法非性，亦不堕有见说圣智自性事，然为令众生离恐怖句故。众生无始以来计著性自性相，圣智事自性计著相见说空法。大慧，我不说性自性相。大慧，但我住自得如实空法，离惑乱相见，离自心现性非性见，得三解脱如实印所印，于性自性，得缘自觉观察住，离有无事见相。**

佛就答复大慧，我讲圣智自性，你要看到，我那是一种方便，“非我说空法非性”，我不一定每次都说一切法空，我这个不是堕入有见。为什么呢？因为众生无始以来抓着性自性见，抓着一切法是有是无啊，是同还是不同，是俱还是不俱，是常还是无常啊，不离四句，总要抓着这些不放的。而且他很害怕，害怕什么，害怕寂静空法。怎么害怕寂静空法呢？要了生死，要脱离生死轮回直到证入涅槃，众生一般来说都是怕死的，对生死是有怖畏的。反过来呢，对寂静他也害怕，害怕你说寂静相。一说寂静相，就是要他了（脱）生死，他也不明白为什么要了生死，所以实际上凡夫是怕生死。圣贤修行的人就喜欢涅槃。这两种倾向好像是不一样，但就佛法来看，两者都是一边。你喜欢涅槃也是一边，你怕生死也是一边，真正修行这两边都要断。

这里佛说，我为了使众生离这些恐怖，众生对生死都是恐怖的嘛，我不能不说圣智的境界，圣智的自性是圣人他所实证的境界，说这个实际上是令众生脱离恐怖。但我一说圣智的事情的时候，这

些凡愚听到圣智的事情，他又抓着是有，因而我说一切法空，是破众生的执著，所以我又要说空。不但当他见到如幻的这些不真实的现象，我要跟他说空，就是我跟他说圣智，他如果执著有，我还要说空。所以“众生无始以来计著性自性相，圣智事自性计著相见说空法”。对圣智也执著不放，我说空。

“大慧，我不说性自性相。大慧，但我住自得如实空法，离惑乱相见。”佛说，我不说有没有性自性相，但我是如实证得寂静空法涅槃的，离开这些惑乱相的。而且我“离自心现性非性见”，就说离开自性非性，自心的现量。

因为整个佛前面说这些问题的时候，都是讲自心现量，在离垢这个总的法门，他前面讲了善自心现，善于观察你心里头所显现的现象，所以这里佛讲，他善于离自心现，不执著。离了这些，就“得三解脱”，就是空、无相、无愿三个解脱门。“如实印所印”，如实地印所印，三解脱法门的空、无相、无愿这三个境界，能够印证“一切无我、诸法无常、涅槃寂静”这三法印。

“于性自性，得缘自觉观察住，离有无事见相。”佛说，我对这个空性有无的问题，方便说法，对空就说有，对有就说空，实在是离开了有无两边。反复说这个，因为佛他是离开了两边的，所以他既不是常见，也不是断见。佛以他自证的境界答复了大慧的问题。这个都是讲自性空有。

### 9. 明菩萨不应立“一切法不生”为宗

“一切法不生”，这是佛常说的，但是不要立这个宗。宗，是宗论，主题思想。就是不应该把“一切法不生”这个理论，作为一个宗来建立，不能建立这个宗。

因为前面大慧问了这个空性的问题，释迦佛进一步讲了，为什么有时候说空，有时候说有，对执空的我说有，对执有的我说空。

**复次大慧：一切法不生者，菩萨摩诃萨不应立是宗，所以者何？谓宗一切性非性故，及彼因生相故，说一切法不生宗，彼宗则坏。彼宗一切法不生，彼宗坏者，以宗有待而生故。又彼宗不生，入一切法故，不坏相不生故，立一切法不生宗者，彼说则坏。**

为什么说一切法不应该立这个宗呢？讲了几个道理。

讲的一个道理："谓宗一切性非性故，及彼因生相故，说一切法不生宗，彼宗则坏"。因为一切法本自不生。本自不生，就无能生之因，没有能生它的因，那么所生的相也就没有能生之因，也没有所生之相，就是本不生。你说一切法都不生，你标这个宗本身就不是一切法不生了。所以说这个意思。

"彼宗一切法不生，彼宗坏者，以宗有待而生故，又彼宗不生，入一切法故。"你本来是一切法不生，这是一个法尔的第一义谛，但你标一个一切法不生宗了，不生就跟生相对待了，有生就有不生，有不生就有生嘛。一切法不生是法尔的东西，你不能拿世俗的东西跟它对待的。你说一切法不生，就一定有一个一切法生在那里相对待，那你这个一切法不生就被破坏了，所以你立个宗就陷入到有为法、世间法当中去了。

**大慧，有无不生宗，彼宗入一切性，有无相不可得。大慧，若使彼宗不生，一切性不生而立宗，如是彼宗坏，以有无性相不生故，不应立宗。五分论多过故，展转因异相故，及为作故，不应立宗分。谓一切法不生，如是一切法空，如是一切法无自性，不应立宗。**

假使你在一切有无法、世间法中，对万事万物的看法上你立了一个“一切法不生”这么一个宗，这个宗本身就陷入到有无的争论里去了，本来“一切法不生”是离开有无的，你标个宗，你就陷到有无里边去了，你陷到有无里面去了，你这个本身讲法尔的本不生的宗就坏了，所以不应该把“一切法不生”立一个宗。

“五分论多过故，展转因异相故，及为作故，不应立宗分”。前面讲的，因明学的五分法：宗、因、喻、合、结，或三分法：宗、因、喻。用这些法可以建立宗派，因喻成宗嘛，立一个论，像唯识宗很多都是建宗，用因明的形式标明他的理论主张。很多宗派他的学说也都是用因明的形式来标榜的，像中观宗的自续派，我前面讲了，他就是用因明的形式标明他的中观见解。

好，你如果用因明学建立“一切法不生宗”的话，那么五分法里头的因、喻就成宗，因、喻就是能生，那个宗就是所生。因为你立量的时候，你那个因、喻是标榜这个宗的前提。因、喻变成能生，那么一切法不生是他所标榜、所主张的东西，所以那个宗就是所生了。你用因明学辨论说的一切法不生，你用因明形式一来标榜了，展转相作，这一切法不生好像是从因、喻里头所生的，跟你自己所说的一切法本不生就相违背了，所以这个宗不能成立。

以此类推，不但讲一切法不生不立宗，讲一切法空，一切法无自性等等，都不应该立宗。就是经上讲的，“不应立宗分，谓一切法不生，如是一切法空，如是一切法无自性，不应立宗”。因为上面讲了很多道理了，那么还有一切法空，或一切法无自性，都不应该立宗。为什么呢？你如果说一切法空你立这个宗，或者是一切法无自性，你立这个宗，一样的，本身就陷入有无的争论里去了，陷入有为法里面去了，陷入因明的认识里头去了，是讲这个意思。

**大慧，然菩萨摩诃萨说一切法如幻梦。现不现相故，及**

**见觉过故，当说一切法如幻梦性，除为愚夫离恐怖句故。大慧，愚夫堕有无见，莫令彼恐怖远离摩诃衍。**

这里说什么呢，因为刚说了菩萨你不要立一切法不生这个宗，也不要立一切法空、一切法无自性这些宗，那该怎么样呢？菩萨摩诃萨说一切法如幻，说一切法如梦，这样说就少错误一点。因为你说有说无都是凡夫的妄想执著，你说如幻如梦，针对性还强一点，自己也不被动。本来你自己是真理，但你跟着凡愚不善于说法的话，那也容易陷入一边了，就像你自己立个宗，自己把自己陷进去了，那是不明智的。

这是释迦牟尼佛讲化他智的这个部分，所以讲不要立宗。但是为使凡夫能够不恐怖，可以说有圣智自性相，不过说圣智自性相的时候，也得是针对性的。一般说还是讲如幻如梦比较少错误。

为什么要顺着凡夫这方面讲呢？因为你要随顺众生。佛的十大愿里头有一条，恒顺众生。恒顺众生很要紧啊，恒顺众生才能够度众生。你不恒顺众生，众生不亲近你呀，不亲近你，你这个法就弘不了，你也度不了他。你要度他弘法，就要使他亲近你。所以在方便上有些要适应他，适应他才能度他，不要使他恐怖而“远离摩诃衍”。摩诃衍是大乘（摩诃是大，衍是乘），不要使他远离大乘。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**无自性无说，无事无相续；彼愚夫妄想，如死尸恶觉。**

**一切法不生，非彼外道宗；至竟无所生，性缘所成就。**

**一切法不生，慧者不作想；彼宗因生故，觉者悉除灭。**

**譬如翳目视，妄见垂发相；计著性亦然，愚夫邪妄想。**

**施设于三有，无有事自性；施设事自性，思维起妄想。**

**相事设言教，意乱极震掉；佛子能超出，远离诸妄想。**
**非水水想受，斯从渴爱生；愚夫如是惑，圣见则不然。**
**圣人见清净，三脱三昧生；远离于生灭，游行无所有。**
**修行无所有，亦无性非性；性非性平等，从是生圣果。**
**云何性非性，云何为平等；谓彼心不知，内外极漂动；**
**若能坏彼者，心则平等见。**

实际上是把前边说的再用偈语重说了一遍。头一句讲诸法是没有自性的，离开言说的，也没有实体的，但是一般的凡愚执著分别，实在是可厌恶如死尸一样。

第二句，诸法本自不生，本自不生就不要强行立宗，如果强行立宗了，就变成外道了。因为诸法毕竟无所生，缘起如幻嘛。

第三句，诸法不生，智者不应该起分别来立宗。如果你要立宗的话，那必有相待的因生，你立个宗一定有个对立面，对立面一出来了，你这个宗本身就站不住脚了，就坏了。所以觉者应该排除这些戏论，排除这些愚夫妄想的所见。好像眼睛发花，见空花，见垂发，都是妄起分别的。

三界也都是假名安立的，并没有实体，不应该更起分别执著，假设种种名相言教。愚夫如果不了知则心意动乱，圣者了知则能解脱。

像渴鹿一样，看见阳炎误认为是水，幻想由渴爱而生。凡愚惑乱也像鹿渴了想喝水一样，见阳炎以为是水。

圣见清净，从三解脱门生三昧正受。三解脱是无相、无作、无愿。故能够离生灭，游行在无相之境修无相行，双非空有。空也空，有也空，双遣。实相平等，佛果圆成。所以如果能够以平等智来观察妄境，心识、心觉就灭。这是进一步讲不要立宗这个问题。

不要立宗，不等于不宣传、不弘扬，不是这个意思。是讲不要

把这个东西建成一个宗派。你建立一个宗派，你自己就被动了。因为这是个法尔的东西，它本身本不生，你就不应该把法尔的东西作为世间法、有为法，你拿出来标榜。你标一个宗，本身这个宗就坏了，就陷入对待。反复讲这个意思，我们要领会，佛法的一些理论为什么不要把它形成一个宗呢，道理就在这里。

那我们后来不是标宗吗？这个宗那个宗，法相宗、三论宗、俱舍宗、成实宗、天台宗、法华宗、华严宗、真言宗，这些宗不也是宗吗？这些宗和佛说的不立宗的意思还不完全一样。因为实际上在弘法的过程当中，他所宣传的那些法义，说出来了以后，他不是以他的法义来标宗的。但后来的学的人不知道有些东西是法尔的，不应该立宗的，但是他也说成宗了，这是世俗的一个现象，当然这个问题还值得研究。

所以讲宗派这个问题，从佛的本身对这个问题的看法，我们就知道法法相通，佛是不主张立宗派的，但是有宗派呢，这也是自然产生的，因为总都是有知见嘛，知见不同，境界不同，必然就会有分。有分，佛不否认这个现象，也知道会有这个现象，但是佛说的意思是：真正的法性上的东西不应该标宗。你现在再仔细看看吧，法华宗也好，华严宗也好，三论宗也好，他都不是以法的自性来标宗的，虽然有这些宗的名称，历史形成的，这一点我们要分辨清楚。这个是第九个问题。

### 10．辨智不可得

下面第十个问题，化他智里头，辨智不可得。圣智不可得，讲为什么不可得的原因。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，如世尊说，如攀缘事智慧不得，是施设量建立施设。所摄受非性，摄受亦非性。以无摄故智则不生，唯施设名耳。**

这一段说的是智慧的境界不可得。因为人们所攀缘的境界都是由自心所现吧，境由心现，都是假名施设。因缘生法嘛，都是缘起而有，缘灭就法谢嘛。不能够得到诸法的自相共相，所摄取与能摄取的都没有，应该不起分别，这样才能够亲证真如。虽然名为智，实无智相所得。我们讲佛菩萨圣智，承认有智，但是没有智相可得。圣智无所得，“唯施设名耳”，只不过是假设的名言而已。大慧说，佛您是这么说的，但我有问题要问：

**云何世尊，为不觉性自相共相异不异故，智不得耶？为自相共相种种性自性相隐蔽故，智不得耶？为山岩石壁地水火风障故，智不得耶？为极远极近故，智不得耶？为老小盲冥诸根不具故，智不得耶？**

这是大慧菩萨一连串的问题，就是问智相的问题。大慧进一步问了，您说没有智相，不可得，智也是一个假设的名词，是一个施设量吧，那我就问了：是不是因为人们感觉不到法的自性共性，感觉不到这个法是相同不相同，所以智相不可得呢？还是因为这些法里头有隐蔽的东西，所以你看不到它的自相，所以智相不可得呢？还是因为被山岩石壁、地水火风障碍了，而不能得智相呢？还是因为空间的距离是远是近这些缘故，这个智相不可得呢？还是因为人的年纪大小，以及耳不聪、目不明，“诸根不具故”，六根不全，是不是这些原因，这个智相不可得呢？

**世尊，若不觉自共相异不异，智不得者，不应说智，应说无智，以有事不得故。若复种种自共相、性自性相隐蔽故智不得者，彼亦无智，非是智。世尊，有尔炎故智生，**

**非无性会尔炎故名为智。若山岩石壁地水火风，极远极近，老小盲冥，诸根不具，智不得者，此亦非智，应是无智，以有事不可得故。**

大慧说，世尊，如果因为这个智感觉不到这些法的自相共相的异同，来说这个智不可得的话，那这个智就不应该说是智了，应该说是无智，为什么呢，“以有事不得故”，因为你连事情的自共相都看不清楚，你怎么说有智，应该说无智。

你如果说是因为这个智，对一切法的自性共相有隐蔽，所以这个智不得者，“彼亦无智”，那也是无智的表现，“非是智”，那也不是智。因为“世尊，有尔炎故智生，非无性会尔炎，故名为智。”尔炎就是所知，你有所知故，所以就智生。不是无性就叫做智了。这个也是讲众生有这个现象，比如讨论问题，辨论问题，这个能知、所知都会提出来辨吧。佛菩萨讲法的时候对能所、摄所摄也都会谈到，这个都是一样的。

你要说你这个智是因为山岩石壁、地水火风、远近，或者是生理器官不完全，使得你这个智的相不可得的话呢，那你那个智也是非智啊，那你还是有原因啊，如果这些原因这些障碍使你无智相可得的话，那你还不是智嘛，应该是无智。“以有事不可得故”，因为你不能见到真正的诸法实相嘛。

上面是大慧问的一大堆问题，下面佛答复大慧：

**佛告大慧：不如是。无智，应是智，非非智。我不如是隐覆说攀缘事智慧不得，是施设量建立。觉自心现量，有无有外性非性，知而事不得。不得故智于尔炎不生。顺三解脱，智亦不得。非妄想者无始性非性，虚伪习智，**

作如是知，是知彼不知。故于外事处所，相性无性，妄想不断。自心现量建立说我我所相，摄受计著，不觉自心现量，于智尔炎而起妄想。妄想故外性非性观察不得，依于断见。

佛告大慧，不是这样子的，不像你这样说的。“无智，应是智，非非智。”就是：智，非智，亦非非智。离开两边嘛。佛说，我不是因为圣智境界有什么秘密而隐覆不讲，因为圣智境界不是攀缘心可得的。也不是因为这样来建立些名相，施设量立。圣智讲的是自觉的境界，内证的圣智的境界。所以对这个外性非性有无，根本都是离开两边的，不说它有，不说它无。佛菩萨的圣智是离两边的，是无所得的，是不生尔炎（所知障）的。

三解脱，空、无相、无作（无愿），这个智也无所得嘛。佛菩萨的圣智可不是像愚夫妄想那样，愚夫他的虚妄都是无始无明，不善于见到自心所现，而对外境都是虚妄分别执著，不能够如实了知正智所知。圣者他正智所知的东西，凡夫不能了知，只是在心法之外来计有无啊，俱不俱呀，还有常不常呀，都是这些分别，所以他所观察的这些法，不是常见就是断见，一般的说总是抓着一个东西不放，不善于观察，不觉自心现量。世尊为进一步说明这个问题，又说了一个偈语。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

有诸攀缘事，智慧不观察；此无智非智，是妄想者说。

于不异相性，智慧不观察；障碍及远近，是名为邪智。

老小诸根冥，而智慧不生；而实有尔炎，是亦说邪智。

这个是讲智者他是了解所缘之境，但是不坏世间相。所以智慧观察，佛菩萨用正智观察现象问题，观察世间一切法并无心境可得，这个叫正智。就是菩萨圣智的观察叫正智。前面讲五法里已经讲了正智。

“有诸攀缘事”，如果执著实有外境，障碍自心，“智慧不观察”，不善于智慧观察了，这个叫无智。那是真正的没有智慧。这种无智就不是真智。无智跟有智相对立的。

心外取法，不了性相异同，好像山岩障碍，或远近差距，无法通达，以此不能得智相，这个是邪智。或者是以为诸根不具，以及老小而智不能生，这个是以六根功用为智的，抓着外境认为实有，不是真不可得，这个也是邪智。

这段话总的意思是，佛菩萨他的智慧的这个境界是不可得的。因为佛菩萨的智慧前面经文上也说了，自得法、本具法，宗通、说通实际上都讲了这个意思。佛菩萨智慧无非是两种，一种是根本智，一种是后得智。根本智是无所得的，后得智是无尽得的。这也就是这本经上讲的，一个自证智，一个化他智。自证智就是根本智，无所得的。这个化他智，就佛来说呢，他是圆满了，因为佛二智都圆满了。就菩萨来说，化他智还没有圆满，他还在因位上，不在果位上。菩萨的化他智，后得智，是无尽得的，学不完的。根本智是无所得，后得智是无尽得。这里讲的圣智境界就是着重讲的菩萨的根本智，圣智。这个圣智是不可得的，对圣智的自相是不可得的。因为它无所得，所以它不可得。

**复次大慧，愚痴凡夫无始虚伪恶邪妄想之所回转。回转时，自宗通及说通不善了知，著自心现外性相故，著方便说，于自宗四句清净通相不善分别。**

**大慧白佛言：诚如尊教，惟愿世尊为我分别说通及宗通。**

**我及余菩萨摩诃萨善于二通，来世凡夫声闻缘觉不得其短。佛告大慧：善哉善哉！谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：唯然受教。**

大慧又提出问题，因为佛说了，愚痴凡夫在轮回当中，不善了知佛说的一些法有宗通、说通的分别，有时是方便说，有时是说第一义谛，他们不了解。大慧就问，菩萨应该怎样才能善于二通，善于宗通，也善于说通，这样才能化他，才能够弘法。佛说，你问得好。佛就开始说了：

**佛告大慧：三世如来有二种法通，谓说通及自宗通。说通者，谓随众生心之所应，为说种种众具契经，是名说通。自宗通者，谓修行者离自心现种种妄想，谓不堕一异、俱不俱品，超度一切心意意识，自觉圣境界，离因成见相，一切外道声闻缘觉堕二边者所不能知，我说是名自宗通法。大慧，是名自宗通及说通相。汝及余菩萨摩诃萨应当修学。**

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**我谓二种通，宗通及言说；说者授童蒙，宗为修行者。**

前面已经讲了，佛菩萨有两种通相，这里又重复说了，三世佛都有两种通，宗通、说通。

说通者，就是佛“随众生心之所应”，根据众生不同的根机说种种法门，种种经法，种种契经，三藏十二部，都是契经，“是名说通。”这个叫说通。

什么叫自宗通呢？“自宗通者，谓修行者离自心现种种妄想。”

这是讲修行者本身他离种种妄想。还有“谓不随一异、俱不俱品，”就是不随四句，远离四句，什么同啊异呀，俱不俱，这些离开了。还有“超度一切心意意识，自觉圣境界，离因成见相，一切外道声闻缘觉堕二边者所不能知，我说是名自宗通法。”这个才是佛菩萨的自宗的通法，自己内证的方法。他远离四句。这个就是宗通相、说通相，菩萨应当修学。

接着佛说了个偈子，比较容易懂。“说者授童蒙”，童蒙，好比是小孩子，学生嘛，说通的对象主要是初学者。宗通是修行人自己证得的，“宗为修行者。”

佛在这里又跟大慧再讲宗通、说通，而且讲是三世诸佛都是有这种法通。前面讲宗通、说通讲的什么呢，讲的是两通的相，宗通相、说通相。这里讲宗通、说通是讲两通的法，是讲宗通、说通的法。所以他讲“三世如来有二种法通”嘛，讲的是法通，讲法。

说通就是为了教化众生，说了种种经典，这是说通。宗通是修行人自得的境界，远离四句，不堕两边，是“自宗通”。说通是“说他通”。这里，“童蒙”比方是地前菩萨，“修行者”比方是地上菩萨。

佛说智不可得，佛菩萨的圣智境界，他的智相是不可得，但是又要了解圣智境相，怎么办呢？你就要知道他二通，知道佛菩萨他的宗相、通相，从这方面来看的活．对圣智境界也会体会一些。所以在智不可得后头又讲宗通、说通。

**11．辨世论勿习**

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，如世尊一时说言，世间诸论种种辩说慎勿习近，若习近者，摄受贪欲不摄受法。世尊何故作如是说？**

大慧菩萨又提一个问题出来了，当机为众生提的问题。世尊，

您常常这么告戒我们的：“世间诸论种种辨说慎勿习近”，世间种种的这些学说议论，要谨慎，不要轻易接受，不要去亲近。“若习近者”，如果你学习亲近这些外道和世间的邪说、邪见，那你就会“摄受贪欲，不摄受法。”你接受贪欲，就不接受佛的教法了。大慧问，世尊您为什么这样说呢？

这里我们要明白经上讲的是“世论”，而不完全讲的是世法。世法就很广泛了。世论是对世间一些学说、一些主张标宗立论的那些东西，所以这些世论只是世间法的一个部分。佛说，对这些世论，特别是外道的这些世论，不要去习近，但不等于说对世间法就不要去学了。世法、出世法总是圆融的。所以这个是要分清楚的啊，着重讲的是对外道的邪见、邪说，你不要去习近。

**佛告大慧：世间言论，种种句味，因缘譬喻，采集庄严，诱引诳惑愚痴凡夫，不入真实自通，不觉一切法，妄想颠倒，堕于二边，凡愚痴惑而自破坏，诸趣相续不得解脱，不能觉知自心现量，不离外性自性，妄想计著。是故世间言论种种辩说，不脱生老病死忧悲苦恼，诳惑迷乱。**

佛回答大慧，论为什么讲不要习近世论的原因。说“世间言论，种种句味，”世间种种言论，他的立论、说法，他的韵味，用“因缘譬喻，采集庄严，”说得很漂亮，有文彩，有逻辑性．对这些东西，很多你是无懈可击的了，他有他一套好像能自圆其说的理论。可就是这些邪说邪见，“诱引诳惑愚痴凡夫，不入真实自通，”使得这些人诳惑，不能够认识法的真实相，不能够自通，不觉悟，妄想颠倒，堕入二边。凡愚的人受这些迷惑，结果就“诸趣相续”，在生死轮回里头，五趣相续轮回，“不得解脱”。不能够觉知自心的现量，对外境自性妄想执著。“是故世间言论，种种辨说，不脱

生老病死、忧悲苦恼，诳惑迷乱。”不外乎是这些。

这个，我们从李洪志的“法轮功”来看就很明了，“法轮功”说的东西迷惑人，有时候欺骗性很大，诳惑，迷乱，如果你习近的话，不但不能了脱生死，自害害他，有病不去吃药，甚至于有的杀害父母亲人的，遭受恶果，所以这种世论千万不能习近的。

**大慧，释提桓因广解众论，自造声论。彼世论者有一弟子，持龙形象，诣释天宫，建立论宗，要坏帝释千辐之轮。随我不如，断一一头，以谢所屈。作是要已，即以释法摧伏帝释。释堕负处，即坏其车，还来人间。如是大慧，世间言论因譬庄严，乃至畜生亦能以种种句味，惑彼诸天及阿修罗著生灭见，而况于人。是故大慧，世间言论应当远离，以能招致苦生因故，慎勿习近。**

这是释迦佛举一例子，释提恒因，帝释天的天主，道家里面我们世俗讲的玉皇大帝，就是这个天。释提桓因就是因为习近世论，结果吃了大苦头。

“释提桓因广解众论”，他对这些世间的种种学说都很清楚，广解嘛，而且“自造声论”，他自己标榜他自己立的论。这个时候“彼世论者”，在外道里有个弟子，这个弟子“持龙形象”，变成龙的样子，“诣释天宫”，到帝释天的天宫里头，“建立论宗”，建立他辨论的论点，说大前提是什么，他的主张是什么，标立论宗。“要坏帝释千辐之轮”。帝释天的车子是千辐之轮，要破坏帝释天的车子。因为帝释天天宫非常庄严的，因陀罗网，千辐之轮，这都是他天宫庄严的东西。这个世论弟子他立了这个宗论以后就跟帝释天辨。

“随我不如”，假若你辨论不赢，就是你输了，不如我的话，“断——头，以谢所屈。”谁输了，谁要砍自己的头来认输，以示

屈服。“作是要已”，就是他跟帝释天双方都同意了，双方说妥了，说好了。小说里常常讲的打擂台，立生死状，双方谁打死谁都不负责任。“即以释法，摧伏帝释”，这个世论弟子就用他的辨论的依据理论，降伏了帝释天，帝释天辨论他不赢，结果“释堕负处”，帝释天就只能兑现，他立了军令状的，输了就断头以谢，承认输了。“即坏其车”，这个世论学者就把帝释天的干辐轮车破坏了。“还来人间。”他赢了以后，坏了车，他又回到人间来。

这是讲的世论的这么一个人，这么一个外道。你看这个外道厉害吧，他能够把帝释天辨得断头认输，破坏了帝释天的千辐轮。

“如是大慧”，像这样所以大慧呀，“世间言论因譬庄严。”世间的言论、学说主张，他的“因譬”，就是逻辑论据呀，“庄严”漂亮，文辞华丽。“乃至畜生亦能以种种句味，惑彼诸天及阿修罗，著生灭见，而况于人。”就是畜生也能够以种种的话语，迷惑这些天和阿修罗，使他们著生灭见。人有人言兽有兽语嘛。就是世论不能亲近，免受其祸。因为有时候他也可以现畜生相，来妄惑诸天，像变成龙迷惑释提桓因一样的。天都被他迷惑了，何况于人呢。你接近他定会遭到无穷之患。

“是故大慧，世间言论应当远离，以能招致苦生因故。”因为他能够使你陷入迷惑当中，不能解脱，招致现世受苦，来世也受苦，所以“慎勿习近”，不要亲近世论。

**大慧，世论者惟说身觉境界而已。大慧，彼世论者乃有百千，但于后时后五百年，当破坏结集。恶觉因见盛故，恶弟子受。如是大慧，世论破坏结集，种种句味，因譬庄严，说外道事，著自因缘，无有自通。大慧，彼诸外道无自通论，于余世论，广说无量百千事门无有自通，亦不自知愚痴世论。**

“世论者惟说身觉境界而已。”佛说，世论只不过是身根所感觉的境界而已，他不能够真正的解脱。他只是说凡夫粗浅的身根，眼耳鼻舌身能够感觉的事情而已。

“大慧，彼世论者乃有百千”，世论多得很哪，有成百成千啊。“但于后时后五百年当破坏结集。恶觉因见盛故，恶弟子受。”这个“结集”就是释迦牟尼佛去世以后，他的弟子把他的说教结集成经文，这个从释迦牟尼佛涅槃以后不久就开始了第一次结集，然后又第二次结集，第三次结集，一次接一次集拢来，成为经典流传下来。“破坏结集”就是破坏佛的经典，破坏佛法。

释迦佛说五百年后有人破坏人我的结集。因为那个时候“恶觉因见盛故”，流行一些邪见，“恶弟子受。”而且我的弟子没有学我的法，而是接受了外道的这些东西。“恶弟子”，不好的弟子，破坏佛法，破坏佛经，接受外道的一些学说，在佛教的内部来破坏佛教。所以不但在外部有外道，还有附佛的外道，借着佛法的名义来说外道的一些东西，很多的，我们知道的社会上什么清海无上师，这些都是附佛外道，打着佛法牌子，实际上说他外道的事情。

“如是大慧，世论破坏结集。种种句味，因譬庄严，说外道事”，就是这些外道说得很漂亮，实际上破坏我们佛法，“著自因缘，无有自通。”执著表面的因缘现象，没有自觉圣智的境界。

“大慧，彼诸外道，无自通论，”这就是说这些外道他们的学说，因为他不是圣智所建，都是凡夫他自己的执著建立一个论，所以不通。“于余世论”，对别的世论也互相争执，这就变成异说纷云，“广说无量百千事门，无有自通。”都好像言之有理，各持己见，持之有故，种种邪说产生，自己不通，也迷惑人，以其昏昏使人昏昏，使人们对好多问题也不能正确理解。“亦不自知，愚痴世论。”自己还不觉得，自以为是，没有自知之明。

这个是答复大慧为什么不要对世论习近。

**尔时大慧白佛言：世尊，若外道世论种种句味因譬庄严，无有自通自串计著者，世尊亦说世论，为种种异方诸来会众、天人阿修罗，广说无量种种句味，亦非自通耶？亦入一切外道智慧言说数耶？**

大慧提的问题，您叫我们不要习近世论，外道的世论讲得很漂亮，他们是不能自觉内证自通，只是增加人们的愚痴惑乱，但是世尊您也常常说世论呀，说一些学说的东西呀，各方来会的大众，包括天人、阿修罗，您在为他们说法的时候，您也“无量种种句味”，您也说了很多的见解、看法、见地呀等等，难道也不自通吗？难道您也不是和他们外道一样地从事自己的种种言说吗？就是问佛说的和外道说的区别在哪里。

**佛告大慧：我不说世论，亦无来去，唯说不来不去。大慧，来者趣聚会生，去者散坏，不来不去者是不生不灭。我所说义，不堕世论妄想数中，所以者何？谓不计著外性非性，自心现处，二边妄想所不能转，相境非性，觉自心现，则自心现妄想不生。妄想不生者，空、无相、无作，入三脱门，名为解脱。**

佛告大慧，“我不说世论”，我说的不是外道说的这些理论，我不说这些东西，为什么呢？因为佛说法“亦无来去，唯说不来不去。”佛他是内证自心现量，他知道自己的自心现量。前面讲了，佛有自得圣智嘛。因为佛说法，他能够如实地知道诸法实相，所以

就没有什么来呀去呀、生呀灭呀、有呀无呀，什么俱不俱、异不异，没有这些东西，佛不执著这些东西，说了这些东西的时候都知道它缘起性空。所以佛不说世论，说什么呢，“唯说不来不去”。

“大慧，来者趣聚会生，去者散坏。”说来，比如开会的人来了，“来聚会生”。去，就散坏了。一切法缘起如幻，实不可得。不来不去就是不生不灭。

佛说，我所说的法义不陷入世论他们的妄想之中，为什么呢，因为我不执著外性非性，我是“自心现处”，了知一切都是自心现量所现的，“二边妄想，所不能转。”常见断见、有见无见都不能转，“相境非性，觉自心现，则自心现妄想不生。”不生妄想，就进入空、无相、无作、三解脱门。入三解脱门以后就得到解脱了，就不受那些世论的束缚了。

佛说，我说的不是世论，形式上呢，好像也有世论的一些言说名词，但是你要看到我所说的实际上跟世论的法义完全不同，不能拿这个来比的。

佛就又进一步跟大慧说了，佛引用过去跟世论婆罗门辨论的事情来证明佛说的不同于外道世论。下面这一段都是讲这个事。

**大慧，我念一时于一处住，有世论婆罗门来诣我所，不请空闲，便问我言：瞿昙，一切所作耶？我时答言：婆罗门，一切所作是初世论。彼复问言：一切非所作耶？我复报言：一切非所作是第二世论。彼复问言：一切常耶？一切无常耶？一切生耶？一切不生耶？我时报言：是六世论。大慧，彼复问我言：一切一耶？一切异耶？一切俱耶？一切不俱耶？一切因种种受生现耶？我时报言：是十一世论。大慧，彼复问言：一切无记耶？一切记耶？有我耶？**

**无我耶？有此世耶？无此世耶？有他世耶？无他世耶？有解脱耶？无解脱耶？一切刹那耶？一切不刹那耶？虚空耶？非数灭耶？涅槃耶？瞿昙作耶？非作耶？有中阴耶？无中阴耶？**

佛说，过去有一个时间，我住在某一个地方，有一个精通世论的婆罗门到我的住所来，“不请空闲”，没有什么寒喧，劈头就问：“瞿昙”，这是释迦族的本姓。“一切所作耶？”问一切是不是有一个造物主他所造的呢？我就回答说：“一切所作，是初世论。”我说“一切所作”那是第一种世论的见解。世论的种种学说很多，你问的问题“一切所作”就是他们的一种见解。

这个婆罗门又问：“一切非所作耶？”就是问一切没有一个创世主，没有一个因生的吗？我就又跟他说：“一切非所作”，这是第二个世论。

他又问：“一切常耶？一切无常耶？一切生耶？一切不生耶？”连着问四个问题。“我时报言：是六世论。”他刚才问了四个，加前面二个，一共六个，我说你这是六种世论。他又问我：“一切一耶？”一切是同一的吗？“一切异耶？”一切是不同吗？“一切俱耶？一切不俱耶？”这里“俱”解释为同时存在，“不俱”就是不同时存在，这是一种解释。还有一种解释，“俱不俱”，就是一切是具体的呢，还是不具体的呢？

因为有些问题，像虚空这些东西是不具体的，抽象的东西都是不具体的。比如说：白墙、白粉笔、白布，这个是具体的，从这里抽象出来的白就是不具体的，不俱。哪里有白啊，你要说白的话，就是白麻布、白粉笔、白颜色、白光，你离开了这些具体的东西，没有个抽象的白。所以“俱不俱”有这两种解释，不过我以为第二种解释更确切些。

“一切因种种受生现耶？”就是一切是不是因为有种种因缘而显现受生的呢？“我时报言：是十一世论。”你看，这是第十一个了。前头六个了，你这又问了五个。

他又问“一切无记耶？一切记耶？有我耶？无我耶……”一连串，这么多的问题，一切是无记还是有记的呢？是有我还是无我呢？是有此世还是无此世呢？是有他世还是无他世呢？是有解脱还是没有解脱呢？一切是刹那呢还是不刹那呢？一切是虚空吗？

“非数灭耶？”就是缘谢法还灭嘛，因缘所生法嘛，就是问，是不是因缘条件不具备它就灭了呢？接着，有没有涅槃？有没有主宰造物主？死有之后是有中阴还是没有中阴？

**大慧，我时报言：婆罗门，如是说者悉是世论，非我所说，是汝世论。我唯说无始虚伪虚妄想习气，种种诸恶，三有之因，不能觉知自心现量，而生妄想攀缘外性。如外道法，我诸根义，三合智生。我不如是。婆罗门，我不说因不说无因，惟说妄想摄所摄性施设缘起，非汝及余堕受我相续者所能觉知。大慧，涅槃、虚空、灭非有三种，但数有三耳。**

佛就告诉大慧，他问了我这么多问题，我当时就跟他说，婆罗门，像你所说的这些问题都是世论，不是我所说。佛说，我只说众生由于无始虚伪妄想这些习气种子，产生“种种诸恶”，这就是“三有之因”，这就是在三界轮回不息的原因。他“不能觉知自心现量”，不知道自心所显现的是什么东西，“而生妄想攀缘外性”。

“如外道法，我诸根义三合智生。我不如是。”外道们怎么说呢？说我与根、尘、意三缘和合就产生了智慧。佛说，我不是这么讲的，我不说因，也不说无因，我只说分别妄想的能摄（取）所摄

（取）的作用，施设讲这个缘起而生诸法。这个不是你以及其余那些堕在我相中的凡夫所能知道的。

“大慧，涅槃、虚空、灭非有三种”，这是讲三种无为，涅槃是择灭无为，虚空是虚空无为，灭非有是非择灭无为。“但数有三耳”，佛讲有这三种无为法，哪里来的有作呢。这是答复上面婆罗门所有作无作的问题。

**复次大慧，尔时世论婆罗门复问我言：痴爱业因故，有三有耶？为无因耶？我时报言：此二者亦是世论耳。彼复问言：一切性皆入自共相耶？我复报言：此亦世论。婆罗门，乃至意流妄计外尘皆是世论。复次大慧，尔时世论婆罗门，复问我言：颇有非世论者不？我是一切外道之宗，说种种句味因缘譬喻庄严。我复报言：婆罗门，有，非汝有者，非为，非宗，非说，非不说，种种句味非不因譬庄严。婆罗门言：何等为非世论、非非宗、非非说？我时报言：婆罗门，有非世论，汝诸外道所不能知。以于外性不实妄想虚伪计著故。谓妄想不生，觉了有无自心现量，妄想不生，不受外尘，妄想永息，是名非世论。此是我法，非汝有也。婆罗门，略说彼识，若来若去，若死若生，若乐若苦，若溺若见，若触若著种种相，若和合相续，若爱若因计著。婆罗门，如是比皆是汝等世论，非是我有。大慧，世论婆罗门作如是问，我如是答，彼即默然，不辞而退。思自通处，作是念言：沙门释子，出于通外，说无生、无相、无因，觉自妄想现相，妄想不生。大慧，此即是汝向所问我，何故说习近世论种种辩说，摄受贪欲，不摄受法。**

婆罗门又问，是不是由于痴爱业的缘故才生三有的呢？或者是没有原因而生三有呢？三有就是三界嘛。

佛说，我当时就对他说，你所闻的这两点就是世论。而后他又问："一切性皆入自共相耶？"我就回答他："此亦世论"，这也是世论。佛又告诉婆罗门："乃至意流妄计外尘皆是世论。"心意流动，执著外境，这些都是世论。大慧，这时婆罗门又跟我说："颇有非世论者不？"这个"不"应读否字。婆罗门问，难道还有不是世论的吗？"我是一切外道之宗"，我婆罗门是一切外道之宗，就是一切外道的正宗。

古时候印度婆罗门教，确确实实是统一的，当初都是婆罗门，后来到释迦牟尼佛那个时候，婆罗门里头就分裂了，分了很多派。我们前面讲的六师外道实际上都是从婆罗门里头分出来的。所以这个婆罗门讲，我婆罗门是一切外道之宗。

接着婆罗门说，"种种句味，因缘譬喻庄严。"我们说的种种道理句味、名词概念等等，说得非常华丽，有文彩，又庄严缜密。"因缘"是指婆罗门教讲的道理。

这个婆罗门问，我婆罗门就是一切外道之宗，你说我是世论，那你还有没有不是世论的东西呢？当时佛回答婆罗门："有，非汝有者。"有不是世论的东西，但是不是你说的些东西，不是你们所有的。为什么呢？因为它"非为，非宗，"既不是有为，也不是有宗。"非说，非不说"，不是有说，也不是无说。就是离四句嘛。"种种句味，非不因譬庄严。"种种的文字句义，也不是说不因譬喻而得庄严。

婆罗门又问，什么是非世论、非非宗、非非说？我当时就回答说，"婆罗门，有非世论，"有不是世论的东西，"汝诸外道所不能知。"但是你们外道所不能晓得的。为什么呢？"以于外性，不实妄想，虚伪计着故。"就是因为你们外道执著不实的虚伪妄想，

心外求法嘛。“谓妄想不生，觉了有无自心现量，”我讲的这个不是世论，是一切妄想不生，能够觉了有无自心现量，自己很明白，“妄想不生，不受外尘，妄想永息，是名非世论。”妄想不生了，不受外界客尘的干扰了，妄想永息了，这个就是非世论。你问世论之外还有不是世论的东西吗，我说的这个就不是世论的东西。“此是我法”，这就是我的佛法，“非汝有也。”不是你们所掌握的东西。

佛又说了，婆罗门，我再为你简单地说说识，“略说彼识。”这个识它似乎是“若来若去，若死若生，若乐若苦，若溺若见，”若溺，好像掉到水里头。若见，又好像露出水面了，这个“见”是现的意思。“若触若著种种相”，似乎接触又似乎执著了这些种种法相。“若和合相续，若爱若因计著”。好似和合相续，好似爱著诸因缘，执著这些因缘。“婆罗门，如是比皆是汝等世论，”这些相对的推论，“如是比”，比就是比较，类比推论嘛。你婆罗门说的那些东西都是相对的，什么来呀去呀，生呀死呀，苦呀乐呀，等等，是你们世论的，“非是我有”。不是我的，不是佛教的。

佛说，大慧啊，当时的那个婆罗门就是这样问的，我就这样回答他的。我回答他以后，“彼即默然”，他就不作声了，“不辞而退。”他也不跟我告别就走了，

这个婆罗门，架子蛮大，来的时候是“不请空闲”，去的时候是“不辞而退”（众笑）。他来问的时候，还没打招呼劈头就问了，问了以后，一句话不说，也不告别就走了。但他走了以后，“思自通处，作是念言”，他私自里在想，并且还自言自语，说什么呢？“沙门释子”，他说这大沙门释迦牟尼呀，“出于通外”，是出离世间的，说的都是“无生、无相、无因”的法门。“觉自妄想现相”，已经如实了知自心妄想现相，就是善自心现吧，因此他“妄想不生。”

这个婆罗门，出去以后，他这么想，噢，你答复我问的，说我是世论，问有没有不是世论的东西，你又说了这些。我不好再问了。

再问，我说的都是世论，你说的不是世论，我一说就是世论，还说什么。婆罗门就退了，后来婆罗门也想一想，才似有所悟，原来佛是“通外”，是出世间法，讲的是无生、无相、无因，所以他妄想不生。看来这个婆罗门还有点境界，他晓得释迦佛还是讲得有道理。

佛说，大慧啊，这就是你刚才问我的“何故说习近世论种种辨说，摄受贪欲、不摄受法。”这就是我说的，为什么你学习了世论的种种辨论学说，你就接受贪欲不接受佛法的原因。这段就说得很明白了。

**大慧白佛言：世尊，摄受贪欲及法，有何句义？佛告大慧：善哉善哉！汝乃能为未来众生思维咨问如是句义。谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：唯然受教。**

大慧恐怕后来众生会有无量的摄贪欲不受法的邪见，喜欢接近这些世论，而不接受佛法，大慧已经看到这一点了，所以为这个缘故，请世尊再讲一讲贪欲和佛法不同的意义，“摄受贪欲及法”的句义。佛就跟他说，你问得好，这是当机为未来众生问的。

**佛告大慧：所谓贪者，若取若合，若触若味，系著外尘，堕二边见。复生苦阴，生老病死，忧悲苦恼，如是诸患皆从爱起。斯由习近世论及世论者。我及诸佛，说名为贪。是名摄受贪欲不摄受法。**

佛说所有的苦都是贪爱而起。像“若取若舍，若触若味，系著外尘，堕二边见，”乃至于“生老病死，忧悲苦恼”，这些都是从贪欲从爱起。“斯由习近世论，及世论者。我及诸佛，说名为贪。”就是讲世论者他跟爱念是相应的，比如有取有舍，有爱的有不爱的，

心系外境就增长生死过患，这就是贪。因为贪就产生种种的苦。这都是由于“近习世论及世论者”的缘故。

**大慧，云何摄受法？谓善觉知自心现量，见人无我及法无我相，妄想不生，善知上上地，离心意意识，一切诸佛智慧灌顶，具足摄受十无尽句，于一切法无开发自在，是名为法。所谓不堕一切见、一切虚伪、一切妄想、一切性、一切二边。大慧，多有外道痴人堕于二边，若常若断，非黠慧者。受无因论，则起常见；外因坏，因缘非性，则起断见。大慧，我不见生住灭故，说名为法。大慧，是名贪欲及法，汝及余菩萨摩诃萨应当修学。**

“大慧，云何摄受法？”什么叫接受法呢？“谓善觉知自心现量”，知道自心现量，“见人无我，及法无我相，妄想不生，善知上上地，”就是登地的菩萨一地一地往前进，离开了心意意识，离开了八识、七识、六识，一切诸佛为他灌顶，具足地摄受十无尽句，十无尽句昨天讲了。“于一切法无开发自在”，于一切法无不通晓自在，无须开发，自然自得自在，“是名为法。”这就是摄受法，也就是“不堕一切见、一切虚伪、一切妄想、一切性、一切二边。”这就是接受法。

佛告大慧，有很多“外道痴人，堕于二边，若常若断，非黠慧者。”堕入常断两边。“黠慧”是般若、智慧的意思，这些外道不具正智。“受无因论，则起常见，外因坏，因缘非性，则起断见。”接受无因论就起常见，看到因缘生灭的现象又起断见。不是常就是断。

“大慧，我不见生住灭故，说名为法。”不见生灭相，就是法。“大慧，是名贪欲及法。”大慧，我上面讲的就是不要习近世论，离开贪欲来接受佛法。“汝及余菩萨摩诃萨，应当修学。”不是要

你修学世论，而是远离世论，修学佛法。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**一切世间论，外道虚妄说；妄见作所作，彼则无自宗。**

**惟我一自宗，离于作所作；为诸弟子说，远离诸世论。**

**心量不可见，不观察二心，摄所摄非性，断常二俱离。**

**乃至心流转，是则为世论；妄想不转者，是人见自心。**

**来者谓事生，去者事不现；明了知去来，妄想不复生。**

**有常及无常，所作无所作，此世他世等，斯皆世论通。**

重颂这个偈子，讲外道世论都是分别，都是执著能所，实际上呢，它是不能够成立自宗的，就是他的学说都是不能够自通的。因为他不能够把他所标榜的东西说透说圆满，所以“彼则无自宗。”不是说他没有宗，他有宗，你像胜论、数论派都标榜宗，但是实际上他都是不能够自圆其说，虽然他立了宗，却都不成其宗的。

真正要立宗，还只有佛教立于不败之地，“惟我一自宗。”为什么讲只有佛教立的这个自宗呢？我前面讲过了，菩萨不应该立一切法不生为宗嘛，这个佛教立宗，不是拿一个东西来标榜宗，而且是“离于作所作”。这些都是我为诸弟子说的，要他们离开诸世论。

因为了解自心现量，就不同于外道的有能取之分别及所取的法尘，就远离断常二见，“摄所摄非性，断常二俱离。”

只要是妄想流转，“是则为世论”，如果不随妄想流转，他就见自心现量。“妄想不转者，是人见自心”。

“来者为事生，去者事不现；明了知去来，妄想不复生。”讲缘起生灭，去来之相，若了自性则妄想不生。反复说这个问题。

“有常及无常，所作无所作，此世他世等，斯皆通世论。”这都是世论，对这些东西要善于观察，但是不要习近。

这是讲的化他智。佛菩萨讲化他智讲了这一条，就是对外道世论不要习近。这里头，我前面开始就说了，对世论不要习近，不等于对世间法就不要学习了，这个一定要弄清楚。如果不了解世间法，不学世间法，你怎么样去度众生呢！佛菩萨要度众生，就要了解众生，了解世间法。你不恒顺众生，众生就离开摩诃衍了。你要恒顺众生，你要说法，那你还得在世间法里头，但你不要在世间法种种学说里迷惑了，抓着不放，你了解这些东西，你知道，善于观察，但你千万不能执著，不能亲近贪图这些学说。这个贪不光是物质上的，我想了解它的道理，这实际上也是一种贪，这是贪精神粮食嘛。你接近世论他这些学说五花八门，稀奇古怪，你学那些东西了，会增加你的贪欲，增加你的烦恼，增加你的迷惑，你就对佛法不接受了，就远离了，使你不能解脱。所以佛再三告诫弟子，不要亲近世论。但是并不等于说我们不了解世法，不学习世法。我开始就讲，世论不等于世间法，它是世间法的一部分，特别是指世间法里使人增加贪欲或者迷惑的学说。你了解它可以，但你要知道它是不究竟的，它不是真理，你要明白，不能去接受它。这一点很要紧。

尤其是现在，我们社会主义国家的出家众，将来对外界，对世间弘法说法，一定要有化他智，不但宗通，自己修行有证得，还一定要说通，要能够说报他人接受佛法，这个才行。这点很要紧。

比如，我遇到的情况，曾经有人说，佛教文化搞这些东西，是不是还在宣传迷信啊，我们搞精神文明建设，还搞什么佛教文化呀。也碰到这些问题，也碰到世论了（众笑）。我说要搞精神文明，什么叫精神文明建议呀？共产党提出来的两个建设嘛，物质文明建设，精神文明建设，而且要社会主义的精神文明建设，党中央非常重视，在十二中全会，十四中全会，几次都对精神文明建设的方针做了说明，做了决定，好几个文件，而且中央领导同志在很多场合提到精

神文明建设，并且在组织上从中央到地方还有个精神文明建设办公室，专门抓这项工作。那么什么叫精神文明呢？党中央说得很清楚，精神文明建设集中到一点，就是培养四有的新人：有理想，有道德，有文化，有纪律。精神文明建设集中起来就是这一点，要培养四有新人，就是使我们社会主义国家每一位公民都能够有理想、有道德、有文化、有纪律，这就是精神文明建设要培养四有人材，培养这样的社会主义社会的公民。所以我说我们佛教啊，正好帮助你培养四有新人。

怎么说呢，你不是说有理想吗，佛教是讲有理想的，佛教讲有理想是讲有愿力，发愿度众生，这个理想比一般的我要当军事家、我要当思想家、我要当教育家……那个理想要大得多，他要度众生，而且要度尽一切众生而无得度者。所以这个是有理想，要普度一切众生，这个是大悲，这个理想是非常大的，要把世界上的一切众生都要度脱，这种理想，这是有愿力嘛。

再讲有道德。佛教讲修行的，而且佛教讲修行是六度万行，各种各样的行为都是要用六度把它统领起来，六度（六波罗蜜）万行，归为一句就是利他，所以这种道德，完全是利他的道德。我们最起码最基本的道德标准是儒家讲的那句话，“己所不欲，勿施于人”，就是不要损人利己，这只是一般的道德水准。佛教讲自利利他，而且大乘菩萨把利他放在第一位，所以有大道德。

有文化也是的，佛教不但是讲一般的文化，而且讲有智慧。智慧佛教讲的很多，从各个方面都是教人们学般若，都是教人证得智慧嘛，不是一般的小聪明，而是真正证得像佛菩萨那样的大智慧。

你有纪律，佛教是最遵守纪律的，佛教有戒律呀，佛教的戒律是清净的，无论你在家、出家，起码是五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。至于出家人修行的清规戒律就更多了。这是有纪律，有戒律。

这四种正好佛教有四个楷模，讲有理想有愿力，谁代表我们？普陀山的观世音菩萨，有大悲愿力。有道德，谁来代表？我们峨眉山的普贤菩萨，代表六度万行。有智慧，谁来代表？我们五台山的文殊菩萨，代表有大智慧。有纪律，谁代表？你看我们九华山地藏王菩萨现比丘像，地藏王菩萨代表有纪律。有戒律有戒行，那个是作不得业的呀，作了罪业的，那下地狱是执法如山，该什么果报就什么果报，丝毫不爽的，你看，地藏王菩萨的纪律是铁的纪律。

你看，你不是讲四有吗，我这也是四有，我这四有跟世间法的四有矛盾不矛盾？不矛盾。正好我帮助你世间法来推行四有，培养四有新人。所以我说佛教不是迷信而是正信。我们常常讲我们佛教有助于精神文明建设，这是实实在在的，不是空谈的。

所以说，佛法不离世间法。要当机，就要像经上所说的有化他智，不但要宗通，而且要说通，要能够当机说法，就着世间法能够说出第一义谛。我刚才说的，至少是佛教对四有新人做了进一步的解释吧。这样说，我们就不违背世法，也不违背佛法。我不是说我就宗通、说通了，我还没到那个地步，不过是举个例子说明菩萨圣境有自证智和化他智，而化他智方面一定要善巧方便，一定要能够不违因果，不违世间，而又能够了脱因果．来化度世间。

所以我们有些研究生常常讲主张佛法现代化，佛法不现代化社会就怎么样，要落后等等。我说不错呀，不过佛法是要化现代呢，还是要现代化（被现代所化）？你要化现代呀，你光是现代化，你化不了现代呀，结果你佛法也没有了，你还化什么？所以我们不离世间法，但是一定也要从最上层高着眼来看世间法，这样我们就把世出世法圆融了。

我们体会，讲辨世论，勿习近世论，就要懂得这个，不执于邪说外道，但不是说世间法就不搞了、不学了。这样子理解就比较全面一点，不然的话，我们大乘菩萨那就完全不管不顾了，那就堕入

空见了，是二乘的了，不是大乘菩萨了。

不要习近世论，这个世论从广义上说是世间外道的邪论。但是，我有个印象，原来读佛经经典的时候，印度的一些外道，我曾经做了一个清理，我记得有个“顺世外道”。开始我没有去查，佛说的不要接近世论应该是不要接近这种顺世外道的那些邪论。当然广义的说，外道的邪论都不要去亲近。但佛法不离世间法，佛没有说世间法就不能学习，如果说世间的法不能学习，那世出世法怎么圆融呢。佛在《楞伽经》前面就说过了，因明、声明……这些外明的东西也应该学。后来昨天下午我查了一下，果然，世论，确切地说是顺世外道的议论，这就弄清楚了。顺世外道的议论叫世论。

顺世外道是从印度婆罗门教分出来的，跟释伽佛是同一个时代。婆罗门教到后来演变了，分了好多派，顺世外道是其中的一派，他们认为万事万物都是自然而生，自然而有，自然而灭。比如说人，人就是四大组合的，人的心就是依附着身体的，这个人一死了，四大散了，人的精神也就没有了，就都消亡了。宇宙也是这样的，它自然生了，也就自然亡了。所以他顺世外道不讲什么因果，因此他在实践上他就主张享乐，趁着还在这个世界，今朝有酒今朝醉吧，就追求快乐，这个是顺世外道的主张。所以前面经上驳斥的都是顺世外道的议论。当然了，顺世外道认为一切都是自然的，但他也强调一下，就是这些现实的一切都是物质的，所以过去把顺世外道认为是印度的唯物论。他主张一切都是物质的四大构成，四大可分析到“极微”，于“极微”之外，世间没有任何其它余物，物质是第一性的，精神是物质派生的，他是这么一个观点。当然了，和后来我们现在说的马列主义讲的辨证唯物论那是不一样的，不过他是比较朴素的唯物论。

### 12．辨涅槃差别

现在我们接着讲是十二个问题了：辨涅槃差别。从这下面还会

讲三个大题目。我们先讲辨涅槃差别。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，所言涅槃者，说何等法，名为涅槃？而诸外道各起妄想。佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。如诸外道妄想涅槃，非彼妄想随顺涅槃。大慧白佛言：唯然受教。**

这就是大慧提的问题，什么是涅槃，究竟怎样的境界是涅槃？而一般的外道对涅槃也都有他们各式各样的说法，“各起妄想”嘛，对这个问题怎么看。佛就讲，一般外道讲的涅槃都是妄想，因为他们不是实修实证去掉妄想看到诸法实相的。底下佛就说了：

**佛告大慧：或有外道，阴界入灭，境界离欲，见法无常，心心法品不生，不念去来现在境界，诸受阴尽，如灯火灭，如种子坏，妄想不生，斯等于此，作涅槃想。大慧，非以见坏名为涅槃。**

“心心法品不生”，就是心、心所不生。这就是说，他们有些外道，就着五蕴、十八界、十二入这些作用好像消灭了，干净了，在一切境界上完全离开贪欲了，见一切法是无常的，各种心境心所的法都不生了，也不念过去、现在、未来的境界，各种感觉也都尽了，好像火灭了灯也就息了，种子坏了芽也就不生了，一切妄想不起，以为这就是涅槃了。这是外道的看法。这是一种。

整个的这段讲辨涅槃差别。因为佛在前面经文已经两次都说到了涅槃，而且佛的涅槃是什么境界也说了，这里说涅槃呢，就因为大慧又问起。为什么问起呢？因为前面讲了佛的圣智境界、佛的化

他智，所以大慧又问，因为智慧都是证入涅槃境界的嘛。

佛就说了外道的二十一种涅槃，来讲这个问题。就是对外道的二十一种涅槃都要决择，不要被外道所讲的涅槃迷惑了。刚才念的这一段，就是第一种外道的涅槃。简单的也可以这样说，就是执著“阴界入灭，境界离欲”，以为涅槃，这是一种外道讲的涅槃。“大慧，非以见坏名为涅槃，”佛说这还是有生灭法嘛，还是心识的分别，不是真正涅槃。下面佛一一列举外道所说的涅槃。

**大慧，或以从方至方，名为解脱，境界想灭，犹如风止。或复以觉所觉见坏，名为解脱。或见常无常，作解脱想。或见种种相想，招致苦生因，思维是已，不善觉知自心现量，怖畏于相，而见无相，深生爱乐，作涅槃想。或有觉知内外诸法自相共相、去来现在，有性不坏，作涅槃想。或谓我人、众生、寿命，一切法坏，作涅槃想。或以外道恶烧智慧见自性及士夫，彼二有间，士夫所出名为自性，如冥初比，求那转变，求那是作者，作涅槃想。或谓福非福尽，或谓诸烦恼尽。或谓智慧，或见自在，是真实作生死者，作涅槃想。或谓展转相生，生死更无余因，如是即是计著因，而彼愚痴不能觉知，以不知故，作涅槃想。或有外道言，得真谛道，作涅槃想。或见功德，功德所起和合一异、俱不俱，作涅槃想。或见自性所起，孔雀文彩、种种杂宝及利刺等性，见已作涅槃想。大慧，或有觉二十五真实。或王守护国，受六德论，作涅槃想。或见时是作者，时节世间，如是觉者，作涅槃想。或谓性。或谓非性。或谓知性非性。或见有觉与涅槃差别，作涅槃想。**

第二种，“或以从方至方，名为解脱，境界想灭，犹如风止。”这就是外道计著的第二种涅槃，就是有此岸、彼岸，从这一方到那一方。此岸，有境界风起，就生死。彼岸，境界风止，这叫涅槃。这又是一种。

第三种，“复以觉所觉见坏，名为解脱。”就是看不到能觉之心及所觉之境，这个能觉所觉都没有了，以为这就是涅槃解脱，这是第三种。

第四种，“或见常无常，作解脱想。”见到诸法不分别常和无常了，以为这就是涅槃了。

第五种，“或见种种相想，招致苦生因，思维是已，不善知自心现量，怖畏于相，而见无相，深生爱乐，作涅槃想。”这又是一种。认为世间种种现象、种种妄想是招致苦的原因，由于不能善自心现，不善于觉知自心现量，所以就害怕一切现象，执著追求无相的境界，对于无相“深生爱乐”，以为只要无相了，就是涅槃了。

第六种，“或有觉知内外诸法自相共相，去来现在，有性不坏，作涅槃想。”就是计著过去、未来、现在三世内外诸法都具有不坏的自相共相，都具有不坏的自性，以为这就是涅槃。

第七种，“或谓我人、众生、寿命，一切法坏，作涅槃想。”这就是抓着诸法皆坏，只有我人相不坏常存，以为涅槃。

第八种，“或以外道，恶烧智慧见自性及士夫，彼二有间，士夫所出名为自性，如冥初比，求那转变，求那是作者，作涅槃想。”

这里要说明一下，前面我们讲过，印度有个数论外道是主张神我的，他讲二十五谛。二十五谛是什么意思呢？就是他首先有两个基本的东西：一个是神我，一个是自性。自性是物质的本体，神我是精神的本体。自性是受神我支配的，但是神我他自己不能活动，他要通过自性来活动。他支配自性而活动。就是经上讲的“士夫所出，名为自性。”所以这两个东西，一个精神，一个物质，他就建

立一个神我（士夫），一个自性，当然主宰的方面还是神我。这两种东西一作用起来就生一个“大”，“大”就生“我慢”，“我慢”就生“五唯”（色声香味触）和“五根”（眼耳鼻舌身），还生了“五作业根”（舌根、手根、脚根、男女根、大遗根），“五唯”又生了“五大”，地水火风空。这样子除了神我和自性以外，又生出来二十三个，加上神我、自性，合起来一共二十五个，这个是数论派他的一个系统理论，叫二十五谛。

这段话就是抓着数论二十五谛讲的神我。神我就是士夫。经上讲外道的恶见，“见自性及士夫”，就是数论讲的两个东西，一个自性，一个神我。看到自性和神我，“彼二有间”，就是物质的自性，跟士夫神我这些精神上的东西，这里头有能所关系。“如冥初比”，冥初就是自性，二十五谛的第一个。就是抓着第一的自性和神我，这个是能，中间的二十三个法是所，抓着能所不放，就是抓着自性去求神我，以为这个就是涅槃。“求那”就是实性，认为是真实的东西，抓着不放，前面讲过了的。

第九种，“或谓福非福尽，或谓诸烦恼尽。”就是说烦恼也好，享福也好，罪恶也好，到时候都自然会停止了。这样子，就不要再去修什么行，到时候自然就解脱了，他以为这个是涅槃。

第十种，“或谓智慧，或见自在，是真实作生死者，作涅槃想。”这种是以为大自在天就是造物主，认为大自在天支配着我们的一切，大自在天支配我们的生死，我们都是他所造的。抓着这个大自在天，认为这就是涅槃。

第十一种，“或谓展转相生，生死更无余因，如是即是计著因，而彼愚痴不能觉知，以不知故，作涅槃想。”就是认为众生展转相生，既然是展转相生的，那么生死就没有其他的原因了。实际上认为生死本身它就是因，他执著这个因而不自知，还以为这样就是涅槃。

第十二种，“或有外道言，得真谛道，作涅槃想。”这是误认外道的邪谛以为涅槃，听了外道的鼓吹，说他讲的是真理、真谛，你就认为他所讲的是真的，是涅槃的境界，以为照他说的做就可以涅槃。

第十三种，“或见功德，功德所起和合一异、俱不俱，作涅槃想。”这个就是执著功德和功德所起来的和合，它是一还是异呀，是俱还是不俱呀，认为弄清楚了这些东西就是涅槃。

第十四种，“或见自性所起，孔雀文彩，种种杂宝，及利刺等性，见已作涅槃想。”这就是看到自然界它能自然生出来的一些东西，比如孔雀文彩、种种杂宝及利刺等性，好像没有因缘，不假因缘，就能生出五彩缤纷的自然现象，以为这就是涅槃。

第十五种，“大慧，或有觉二十五真实。”这是一种，计著二十五真实。我前面说的数论派的二十五谛，就是抓着数论外道讲的二十五谛，以为是真实的涅槃。那么前面讲二十五谛，讲的是什么呢，讲的是能所。自性是能，神我是所。二十五谛的第一谛冥初（自性），能够缘其他的二十几个谛，达到神我，那个叫涅槃，跟这个讲二十五谛就是涅槃，意思还是不一样的，还是有区别的。

第十六种，“或王守护国，受六德论，作涅槃想。”这个有两种解释，一个是认为六德论，我们前面介绍了的，胜论派他们讲的六德论。抓着六德论讲的：实、德、业、大有、同异、和合，认为这个就是涅槃，把六德论作为涅槃。因为胜论派他也修行的，怎么修行呢？礼拜六方。礼拜六方就是拜六德。胜论派以为按他的修行方法，礼拜六方，受六德论，用这个保护国家，死了以后就得涅槃。这是相信六德论，是一种解释。

另一种解释，认为六德是梵语薄伽梵的六个意思：一是自在，二是炽盛，三是端严，四是名称，五是吉祥，六是尊贵，这六德是佛薄伽梵的六德，六德也适用于王者之德。所以他认为“或王守护国，受六德论，就是涅槃。”

这是对六德的两个不同说法。我的意见是前面用胜论六德解释，比较恰当一点。因为前面经文好多地方都是驳胜论的，如果这个地方做薄伽梵解释好像隔着一层了，这是我的看法。

第十七种，“或见时是作者，时节世间，如是觉者，作涅槃想。”就说我们常常讲抓住时间，看到时间产生一切，以为抓着时间机遇就是涅槃了。

第十八种，“或谓性”。是指的事物的自性，比如水火，水性是常，以为这个是涅槃。

第十九种，“或谓非性”。比如虚空是没有自性的，以为没有自性就是涅槃。

第二十种，“或谓知性非性。”就是执著有归于无，原来是有但有归于无，以为这就是涅槃。

第二十一种，“或见有觉与涅槃差别，作涅槃想。”或者看到觉是能生，涅槃是不生。生和不生有差别，他认为看到两者差别了，就是涅槃。

上面就讲了外道的二十一种对涅槃的差别。怎么来看待呢？佛说：

**有如是种种妄想，外道所说，不成所成，智者所弃。大慧，如是一切悉堕二边，作涅槃想。如是等外道涅槃妄想，彼中都无，若生若灭。大慧，彼一一外道涅槃，彼等自论，智慧观察，都无所立。如彼妄想，心意来去，漂驰流动，一切无有得涅槃者。**

佛说，外道讲的涅槃都是种种妄想，“不成所成”，不是涅槃的正智见解，是智者应该抛弃的。为什么呢？佛告大慧，“如是一切悉堕二边，作涅槃想。”这些涅槃想都是堕入二边的，不是生就

是灭，不是常就是断。

佛说，大慧啊，真正用智慧去观察分析，外道所说的二十一种涅槃相，都是不真实的，都是妄想的，都是他们“心意来去，漂驰流动，一切无有得涅槃者。”那就是没有一个是真正的涅槃意义。

什么是佛的真正的涅槃呢，佛说：

**大慧，如我所说涅槃者，谓善觉知自心现量，不著外性，离于四句，见如实处，不堕自心现妄想二边，摄所摄不可得，一切度量不见所成，愚于真实不应摄受，弃舍彼已，得自觉圣法，知二无我，离二烦恼，净除二障，永离二死。上上地如来地，如影幻等诸深三昧，离心意意识，说名涅槃。大慧，汝等及余菩萨摩诃萨应当修学，当疾远离一切外道诸涅槃见。**

佛告大慧，我讲的这个涅槃，“谓善觉知自心现量”，就是四个总的法门上的一句话——善自心现嘛，就是觉知自己心的现量，心识所念的，现前看到的真实的现量。

“不著外性”，就是外性非性嘛。“离于四句”，离开四句。“见如实处，不堕自心现妄想二边，”不堕妄想两边，“摄所摄不可得”，能取的所取的，能见的所见的，都不可得。“一切度量，不见所成，”一切妄想推度都舍掉。“愚于真实不应摄受”，这方面应该接受佛的真实涅槃，不应该接受外道的那些妄想的涅槃。

“弃舍彼已”，如果丢掉了外道的那些湼槃的看法，那么“得自觉圣法”，能够修道。“知二无我，离二烦恼，净除二障，”清除烦恼障、所知障。“永离二死”，离开分断生死、变易生死。“上上地”，一地一地的前进，到如来地。“如影幻等，诸深三昧”，能够得到如幻三昧这些甚深的禅定。“离心意意识”，离开了八识。

“说名涅槃”，这个就是佛的涅槃。佛说，大慧啊，你们应该修学佛的涅槃，迅速离开外道的这些涅槃邪见。

为了说明佛的涅槃和批判外道的涅槃，说了个偈子。时间关系，偈子我们念一遍就行了。基本上重说了前面的意思，就不一一解释了。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**外道涅槃见，各各起妄想；斯从心想生，无解脱方便。**

**愚于缚缚者，远离善方便；外道解脱想，解脱终不生。**

**众智各异趣，外道所见通；彼悉无解脱，愚痴妄想故。**

**一切痴外道，妄见作所作；有无有品论，彼悉无解脱。**

**凡愚乐妄想，不闻真实慧；言语三苦本，真实灭苦因。**

**譬如镜中像，虽现而非有；于妄想心镜，愚夫见有二。**

**不识心及缘，则起二妄想；了心及境界，妄想则不生。**

**心者即种种，远离相所相；事现而无现，如彼愚妄想。**

**三有惟妄想，外义悉无有；妄想种种现，凡愚不能了。**

**经经说妄想，终不出于名；若离于言说，亦无有所说。**

就是佛讲的涅槃都是要善知自心现量，善知心现，不起外境，离于四句，具如实见，所以不堕二边的能所。

这个偈语重新讲了二十一种外道的妄想，外道他认为有个涅槃可取，这就把他束缚了，不知道他所说的都是妄想，也没有善巧方便，实际上还是不能解脱。

外道涅槃的见解，众说纷云，你说你的，我说我的，说了各种所谓的涅槃，但是这些说法，都是在能所上、有无上，所以不得解脱。而且抓着名相，抓着言语召苦，不知道离言可以灭苦。

了知自心现量，就妄想不生。要能够离开心能所种种相，不但三界内生死流转的妄法，就是诸佛经中所说的也都是名词而已，都没有真实意义，均不可得，都是自心的现量。

这个偈语主要是讲种种的对涅槃的想法，外道对涅槃的想法是你自心所现，就是佛家讲的涅槃也是你自心所现。所以修离垢证如来藏，善自心现是很重要的。这是第十二个辨涅槃差别。这个辨涅槃差别里头呢，又分别说了三个大问题，就在这一段下面。第一个问题，叫辨如来觉性。

（1）辨如来觉性

## 楞伽阿跋多罗宝经卷第四

## 一切佛语心品第一之四

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，惟愿为说三藐三佛陀。我及余菩萨摩诃萨善于如来自性，自觉觉他。佛告大慧：恣所欲问，我当为汝随所问说。大慧白佛言：世尊，如来应供等正觉，为作耶？为不作耶？为事耶？为因耶？为相耶？为所相耶？为说耶？为所说耶？为觉耶？为所觉耶？如是等辞句，为异为不异？**

大慧希望佛说“三藐三佛陀”，就是希望说佛的正觉、佛的觉性，因为讲了涅槃的问题嘛，所以大慧进一步问，什么是佛的觉性。佛就说，你问吧，我给你说。

于是大慧菩萨又问了一连串的问题，就是如来要证得正觉，是有所为还是无为？是果还是因？是有自相还是所见之相？是能说还是所说啊？是能觉还是所觉啊？而且这些问题是异还是同啊？

**佛告大慧，如来应供等正觉，于如是等辞句非事非因，所以者何？俱有过故。大慧，若如来是事者，或作，或无常。无常故，一切事应是如来。我及诸佛皆所不欲。若非所作者，无所得故，方便则空，同于兔角、槃大之子，以无所有故。**

佛就回答他：如来应供等正觉和你所问的问题毫不相干，跟你讲的问题非因非果，所以沾不了边，为什么这么说呢？因为你这些问题"俱有过故。"你问的语句都有错误。

"大慧，若如来是事者，或作，或无常。"如果像你说的，如来是事相的果，而且这个果是被创造出来的，那么这个果呢，有作就有坏，那就是无常的。如果无常也是如来事相的果的话，那么一切事也就是如来了，也就是佛了。因为一切事都是无常的嘛，如果是这样子的话，我和诸佛如来，那还修什么道啊，觉什么东西啊，一切事都是如来了，跟如来跟佛都一样的。所以你这个说话都有毛病，因为你说的什么因哪事呀，相所相呀，能说所说呀，能觉所觉呀，这些词句跟我说的如来的正觉根本不搭界。

如来正等觉不是有作所作，那是不是无作呢？"若非所作者"，假使如来正等觉不是被创造出来的，就根本无所得，"无所得故，方便则空"，那如来只是一个方便假说而已，就根本没有成佛这回事。这又成了断灭空了，无有空了，好像说兔子头上有角，石女生子，没有的事。"柴大"是指石女。

大慧问的不对，那应该怎样说才对呢？下面，佛就告诉大慧：

**大慧，若无事无因者，则非有非无。若非有非无，则**

**出于四句。四句者，是世间言说。若出四句者，则不堕四句。不堕四句故，智者所取。一切如来句义亦如是。**

这就是前面反复讲的，要“出于四句”，离开四句。不堕四句，才是智者所采纳的。“一切如来句义亦复如是”。一切如来说的话都是离开四句的。不是像你那么样问的，作不作呀，说所说呀，觉所觉呀，等等那些句义。

**慧者当知，如我所说一切法无我，当知此义，无我性是无我，一切法有自性无他性。如牛马。大慧，譬如非牛马性，非马牛性。其实非有非无，彼非无自相。如是大慧，一切诸法非无自相有自相。但非无我愚夫之所能知，以妄想故。如是一切法空、无生、无自性，当如是知。**

就说一切法无我，无我的含义，就是打破我执，就是离开我执，不要抓着我。一切法都是各有他自己的自性的。牛就是牛，马就是马。你不能说牛有马性，马有牛性吧，各有各的自性嘛。

“其实非有非无，彼非无自相”。我们讲非有非无，不堕两边，但并不否认事物（诸法）都是各有各的自性。

所以大慧啊，一切法既不是无自相，也不是有自相。

“但非无我愚夫之所能知，以妄想故。”这句话是倒装句，实际应该是，但无我非愚夫所能知。愚夫不能了知无我的含义。

这里进一步讲如来觉性，就是名言假说有一个如来觉性，但是这个如来觉性是要内证圣智，应该自己修行来证得的，佛的境界不是言语上能够完全说得清楚，也不是妄想能够觉察出来的。像“一切法空、无生、无自性，”这些东西都是要亲自证悟才能领会。下面讲了：

**如是如来与阴，非异非不异。若不异阴者，应是无常。若异者，方便则空。若二者应有异，如牛角相似故不异，长短差别故有异，一切法亦如是。大慧，如牛右角异左角，左角异右角，如是长短种种色各各异。大慧，如来于阴界入，非异非不异。**

我们讲，佛跟五阴，色受想行识，是相同呢，还是不相同的呢？佛说，是“非异非不异”，也相同也不相同。为什么呢？如果佛跟五阴相同，佛就是五阴，那便是无常的了；因为色受想行识五阴是假和合，是无常的。所以你说佛等同五阴，那就错了。佛在五阴的问题上，实际上我们前面说过了，他修四念处，对五阴都解脱了，所以不能说佛是五阴。

但是能不能说佛不同于五阴呢？也不能那么说。因为佛并没有离开五阴，说离开五阴只能是一个方便说法吧。佛跟五阴有异有不异，好像牛的两支角一样，同是一个牛头上生的角，当然相似，可以说不异嘛。但毕竟还是两个角，还是长短不同，分左边和右边的角，还不能说都是完全一样的，还有差别，还是有异的。

那么如来正觉和他身上的五阴、十八界、十二入的关系，也是这样，有异有不异。佛也是五阴所组成的，因为佛也是人，由凡夫修成佛的嘛，他当然是具备五阴，这个是不异嘛，但是你又不能说佛就同于五阴，因为佛已经在五阴上解脱了，所以你也不能说跟五阴没有差别。

**如是如来解脱非异非不异。如是如来以解脱名说。若如来异解脱者，应色相成；色相成故，应无常。若不异者，修行者得相应无分别，而修行者见分别。是故非异**

**非不异。**

从这个道理来推，不但是如来跟五阴的关系是非异非不异，跟解脱的关系也是一样的，也是非异非不异。你不能说不同，也不能说完全同。

比如，“如来以解脱名说”，如来也叫做解脱。如果如来不是解脱，那他就一定由色相所形成。像一般凡夫的色相都是无常的，那佛就是无常了，显然是不对的。所以不应该说是相异。解脱了，他那个身体是法身了。

如果如来是解脱者，那么修行者所得的相，就应该无能证所证的分别了。但修行者所见呢，确有分别。所以如来跟解脱非异非不异。

**如是智及尔炎，非异非不异。大慧，智及尔炎非异非不异者，非常非无常，非作非所作，非有为非无为，非觉非所觉，非相非所相，非阴非异阴，非说非所说，非一非异，非俱非不俱。非一非异，非俱非不俱故，悉离一切量。离一切量则无言说。无言说则无生。无生则无灭。无灭则寂灭。寂灭则自性涅槃。自性涅槃则无事无因。无事无因则无攀缘。无攀缘则出过一切虚伪。出过一切虚伪则是如来。如来则是三藐三佛陀。大慧，是名三藐三佛陀佛陀。大慧，三藐三佛陀佛陀者，离一切根量。**

“智”是佛的智慧，“尔炎”是凡夫所知的障碍，也就是妄想。佛的智慧和凡夫的妄想，从本质来说也是非异非不异的，为什么呢？因为智慧和妄想都是“非常，非无常、非作非所作、非有为非无

为……”等等，又因为“非一非异、非俱非不俱”等等这些缘故，它又是离一切量的。量，一般指认识事物的标准、根据。

离开了一切量，就无言说，“无言说则无生，无生则无灭，无灭则寂灭，寂灭则自性涅槃。”自性涅槃就是佛了，佛证得了自性涅槃。“自性涅槃则无事无因，无事无因则无攀缘，无攀缘则出过一切虚伪。”超过一切虚伪。“出过一切虚伪则是如来。”就是佛，如来就是三藐三佛陀，就是正觉。

“大慧，三藐三佛陀佛陀者，离一切根量”。正等觉的佛是离开一切根和量的境界的。

凡是阴界入的境界都是根和量，要离开这些境界了，才能到自性涅槃。就是佛在五蕴上修，他观身（色）不净，他净了，成法身；观受是苦，观法无我，观行无常，这样他得了解脱嘛；识，转识成智，他得般若了。这样能够证得般若、解脱、法身，这是涅槃的三个德相；或者是常、乐、我、净，涅槃的四个德性。这个是自性涅槃了。自性涅槃就是佛，就是正等正觉。那么前面的色受想行识，只是阴界入的境界，那就是识的作用，是无明妄想。

这一段就是讲佛自证的涅槃境界。所以我说辨涅槃差别里头，辨如来觉性就是讲如来的自性涅槃。底下，佛又说了个偈语：

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**悉离诸根量，无事亦无因；已离觉所觉，亦离相所相。**

**阴缘等正觉，一异莫能见；若无有见者，云何而分别。**

**非作非不作，非事亦非因；非阴非在阴，亦非有余杂。**

**亦非有诸性，如彼妄想见；当知亦非无，此法法自尔。**

**以有故有无，以无故有有；若无不应受，若有不应想。**

**或于我非我，言说量留连；沈溺于二边，自坏坏世间。**

**解脱一切过，正观察我通；是名为正观，不毁大导师。**

重颂偈语，进一步明确，如来的正觉不是见闻觉知的那种分别可以得到的，也不是这些见闻觉知的分别可以想象的，比如说佛跟五阴非一非异，非有造作非无造作，非因非果。

虽然无知的凡夫妄想抓着有自性可得，但是也非无自性。为什么呢？因为自性涅槃是本来法尔的，有无都相对而立的，所以凡是相对的两边都不应该立。如果不了解诸法离言无我，抓着语言，抓着名相假设，那就堕入两边，那就自坏坏人。所以修行的人，修行的菩萨，要脱离这一切过患，要修习正观，通达佛义，“不毁大导师”，不要诽谤如来。这个是讲的辨如来觉性，讲圣智。

（2）辨不生不灭

下面接着讲，辨不生不灭。这一段就很长了。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，如世尊说修多罗摄受不生不灭，又世尊说不生不灭是如来异名，云何世尊为无性故说不生不灭为是如来异名？佛告大慧：我说一切法不生不灭有无品不现。大慧白佛言：世尊，若一切法不生者，则摄受法不可得。一切法不生故。若名字中有法者，惟愿为说。佛告大慧：善哉善哉！谛听谛听，善思念之，吾当为汝分别解说。大慧白佛言：唯然受教。**

大慧菩萨因为佛的觉性问题，就问佛：在经典里，“修多罗”是指经典，您常常讲这些不生不灭的道理，而且说不生不灭就是如来的别名，是佛的同义语，您意思是不是说，本来就没有法性，这叫做不生不灭，这样就是如来的别名吗？

佛告诉大慧：我所说的一切法不生不灭，和一般凡愚所讲的有呀无啊那些说法是不一样的。因为万法因缘生，无论什么法都是没有独立自主性、没有不变易的，所以讲空。因为都没有第一因，所以是不生不灭的；但是它客观又存在，这个客观存在是缘起的，在一个相对的时间里它是实有的，存在于那里。所以，讲性空，它是没有；讲缘起，它是实有的。因此佛反复说这个道理，缘起性空。

大慧对佛说：如果一切法都不生，那么能摄受所摄受都不可得，您说不生不灭是如来的异名，那么在这个如来的名字中是不是就有法呢？换句话说，不生不灭是不是也堕入有无见了呢？请佛开示。佛说：好，我跟你说。

**佛告大慧：我说如来非无性，亦非不生不灭摄一切法，亦不待缘故不生不灭，亦非无义。大慧，我说意生法身如来名号彼不生者，一切外道、声闻缘觉、七住菩萨非其境界。大慧，彼不生即如来异名。大慧，譬如因陀罗释迦，不兰陀罗，如是等诸物一一各有多名，亦非多名而有多性，亦非无自性。如是大慧，我于此娑呵世界有三阿僧祇百千名号。愚夫悉闻各说我名，而不解我如来异名。**

佛说：佛的境界不是无性，也不是一句不生不灭可以说透的，也不是要用因缘法才有不生不灭，也不是没有任何道理可讲、只给个名字而已，都不是这样子的。我所说的意生法身这些佛的名号，都是不生不灭，我讲不生，不但是外道及声闻缘觉，就是七地菩萨，都不是能够了解不生不灭的这个境界的。

“大慧，彼不生即如来异名。”讲不生都是如来同义的异名，意思是一个，称呼不同而已。不生就是万事万物没有第一因，没有

第一因它就不生。佛的境界我们可以体会一下，他确实是空性，如来的智慧、如来的法身、如来的一切，他都是住在空性之中，所以这个不生不灭是如来的异名，是佛不同的名字而已，我讲不生不灭，实际上也就是讲佛，讲佛实际上也是讲不生不灭。

比如讲帝释天，他叫“因陀罗释迦”，又叫“不兰陀罗”，很多名字。“如是等诸物”一一都有它的名字，好多名字。我们每个人差不多也都有乳名，进学校有学名，世俗有世俗名，出家还有法号，等等，都有多名。但不是多名就有多性，也不是没有自性。

佛说，就是娑婆世间，我就有“三阿僧祇百千名号”，有这么多无量的名号。一般的凡夫众生都能听到我的名字，而不了解我的异名及其含义。

**大慧，或有众生知我如来者，有知一切智者，有知佛者，有知救世者，有知自觉者，有知导师者，有知广导者，有知一切导者，有知仙人者，有知梵者，有知毗纽者，有知自在者，有知胜者，有知迦毗罗者，有知真实边者，有知月者，有知日者，有知主者，有知无生者，有知无灭者，有知空者，有知如如者，有知谛者，有知实际者，有知法性者，有知涅槃者，有知常者，有知平等者，有知不二者，有知无相者，有知解脱者，有知道者，有知意生者。**

有些众生知道我是如来，还有知道我是一切智的，有知道我是佛的，有知道我是救世者的……等等。“毗纽”就是大自在天。“迦毗罗者”实际上就是胜论派的祖师。如来有这么些不同的名称。这些不同名称有佛的报身的名称，也有佛的应化身的名称，像“毗纽”等是应化身的名称。

**大慧，如是等三阿僧祇百千名号不增不减，此及余世界皆悉知我，如水中月不出不入。彼诸愚夫不能知我，堕二边故。然悉恭敬供养于我，而不善解知词句义趣，不分别名，不解自通，计著种种言说章句，于不生不灭作无性想，不知如来名号差别，如因陀罗释迦、不兰陀罗，不解自通会归终极，于一切法随说计著。**

“大慧，如是等三阿僧祇百千名号，不增不减。”这些名号都是讲佛。佛的实体是什么呢？佛就是如来，不生灭的，不生不灭的空性就是佛。这个空性既是不生不灭的，也是不增不减的，也是不来不去的，也是“如水中月不出不入”的。

佛说，你看，现在的娑婆世界还有其它的世界都知道我，但是他不知道我的境界是空性，不知道我的异名不生不灭的道理。所以“彼诸愚夫不能知我，堕二边故。”因为他抓着有边，抓着无边。但一般信众他还是恭敬供养我。虽然他们不善于了解如来名称的义趣，不能通达义理，抓着些言词不放，对不生不灭作有无想，不懂得如来名号的差别，不了解其真义。

为什么佛有这些名号呢？因为佛就是表示空性的，而这个空性是遍于一切的。也就是说，既然一切法都是不生不灭的，那就是佛遍于一切法中。佛遍于一切法中，所以他的名称阿僧祇劫都说不清。就是说，不生不灭指空性．空性就是如来，一切法如果都有空性的话，那么一切法都有如来。一切法都有种种名称，那么这些名称也都是如来的名字。

**大慧，彼诸痴人作如是言：义如言说，义说无异。所以者何？谓义无身故，言说之外更无余义，惟止言说。大**

**慧，彼恶烧智不知言说自性，不知言说生灭义不生灭。大慧，一切言说堕于文字，义则不堕。离性非性故，无受生亦无身。**

佛继续跟大慧讲这个问题。就是愚痴的凡夫说“义如言说”，真义跟言说一样，“义说无异”，义跟言说，他的言说跟他表示的义理没有两样。为什么愚夫这么说呢？愚夫们以为“谓义无身故。”“无身”就是讲义没有载体。“言说之外，更无余义”。愚夫以为除了言说以外，没有别的意思，“惟止言说。”

这个问题，实际上我们好好想一想就明白的，因为一般我们常人习惯的都是逻辑思维。我们想一个东西都是借助名词概念来表达，离开了这些名词概念，就表达不出来，就想都想不到了，这是习惯性。所以就抓着这些名词言语不放，以为除了这些言语名词，就没有东西了。这就是一般凡夫在认识论上很大很大的一个执著，一个缺陷。

一切言说都是囿于逻辑思维，之所以禅宗不立文字，就是在言语之外还有真义。不是说言语这个载体就能够把所有的实相都表达了的。所谓书不尽言，言不尽意嘛。言语这个法它是有限的，它是有为法，因为用言语来表达诸法的相，不外乎是有啊无啊，俱呀不俱呀，同啊异呀，总是在四句上。实际上很多事物（法），它是在四句之外才能领会的。比如空性，什么叫不生不灭？这个不生不灭不是在言语上能够领会的，只有脱离了语言，你才领会到什么叫空性。一般凡夫就停留在“惟止言说”，以为言说就能够表达义了，不知道言说之外还可以表达义，不知道真义不是语言文字能够表达得清的。

“大慧，彼恶烧智，不知言说自性，不知言说生灭义不生灭”。佛说：大慧啊，这些被恶见所烧灼的愚夫，不知道言说自性，不知

道言语是有生灭的，而真义是不生不灭的。

“大慧，一切言说堕于文字，义则不堕。”一切言说都是限于文字，但真实的意义是不限于文字的。因为“离性非性故，无受生亦无身。”就是只有离开语言文字的限制，突破它，才能够了解佛的真实面目，如来的本来面目。

**大慧，如来不说堕文字法。文字有无不可得故，除不堕文字。大慧，若有说言，如来说堕文字法者，此则妄说，法离文字故。是故大慧，我等诸佛及诸菩萨不说一字，不答一字，所以者何？法离文字故。非不饶益义说，言说者众生妄想故。**

所以我们诸佛菩萨不说一个字，也不答一个字。为什么呢？就是因为真正的佛法“离文字故”，是离开文字相的。真义不是语言文字所能局限的。这个并不是说不利益众生，“言说者，众生妄想故。”这个言说是众生的一种执著，一种常识上习惯的执著。那么是不是就什么都不说了呢？

**大慧，若不说一切法者，教法则坏。教法坏者，则无诸佛菩萨缘觉声闻。若无者，谁说为谁。是故大慧，菩萨摩诃萨莫著言说，随宜方便广说经法。以众生希望烦恼不一故，我及诸佛为彼种种异解众生而说诸法，令离心意意识故。不为得自觉圣智处。**

如果不说这些法，不用言语来说，那么这教法则失散了，那么我们佛教就不能传播了，不能弘扬了。这言说毕竟还是一个法，还

是一个方便，又不能不说。但是“莫著言说”，不要执著言说就是了。因为众生的根机不同，烦恼希望不同，我就应为种种不同的众生说种种不同的法，使他们离开八识的执著。而并不是能说出一个自觉圣智境界。

**大慧，于一切法无所有，觉自心现量，离二妄想。诸菩萨诃萨依于义，不依文字。若善男子善女人依文字者，自坏第一义，亦不能觉他。堕恶见相续而为众说，不善了知一切法、一切地、一切相，亦不知章句。若善一切法、一切地、一切相，通达章句，具足性义，彼则能以正无相乐而自娱乐，平等大乘，建立众生。**

一切法无所有，要觉自心现量，离二妄想。前面说了，依义不依语，依智不依识，佛说法都是这样子。你不依义而依那个语言文字，那就是破坏第一义谛了，对第一义谛就不能了解了。既不能自利也不能觉他。自己昏昏也就不能使人昭昭，不能使人家明白。这样子实际上是“恶见相续，而为众说，”说的这些东西都是不正确的，因为他“不善了知一切法、一切地、一切相，亦不知章句。”如果他“善一切法、一切地、一切相，通达章句，具足性义。”就是真正了解在言语之外还有真的意义，不为言语所限制，善于利用语言文字来说明真义，能够把离开语言的那些真义，像空性、不生不灭，都能够适当的表达出来，使人家理解，从而能够“以正无相乐而自娱乐。”使人家得到法益，法乐，自利利他。“平等大乘，建立众生。”这个就是大乘的菩萨道。

**大慧，摄受大乘者，则摄受诸佛菩萨缘觉声闻；摄受**

**诸佛菩萨缘觉声闻者，则摄受一切众生；摄受一切众生者，则摄受正法；摄受正法者，则佛种不断；佛种不断者，则能了知得殊胜入处；知得殊胜入处，菩萨摩诃萨常得化生，建立大乘十自在力，现众色像，通达众生形类希望烦恼诸相，如实说法。如实者，不异；如实者，不来不去相，一切虚伪息。是名如实。**

这都很明白，知道一个接一个，一步一步地深入一层，直到“知得殊胜入处”，菩萨就常得化生，“建立大乘十自在力，现众色像，通达众生形类希望，烦恼诸相，如实说法。”就是达到这种境界了，才能真正地如实说法。

“如实”这两个字也是佛教的名词。我们常讲的理论要联系实际，“实际”也是佛教的名词。

**大慧，善男子善女人不应摄受随说计著。真实者，离文字故。大慧，如为愚夫以指指物，愚夫观指，不得实义。如是愚夫随言说指，摄受计著，至竟不舍，终不能得离言说指第一实义。大慧，譬如婴儿应食熟食不应食生，若食生者则令发狂，不知次第方便熟故。大慧，如是不生不灭不方便修则为不善。是故应当善修方便，莫随言说如视指端。是故大慧，于真实义当方便修。真实义者，微妙寂静，是涅槃因。言说者，妄想合；妄想者，集生死。**

我们讲的因指见月吧。用手指示月亮，指头不是月亮。以指指物，你光看到指头，以为指头就是目的，你就不得实义。愚夫执著不放，抓着指头不放，以至于不能得到指头所指的第一义谛。

好比婴孩、小孩子应该吃熟食，不应该吃生食，吃生者就发病嘛。凡事也应该由浅入深，循序渐进，要知道次第，知道方法。对如来讲的不生不灭、讲的空性也要讲究方法修，如果不善于理解，“不方便修，则为不善。”

“是故应当善修方便。”应该找到正确的方法来修学。“莫随言说，如视指端。”不要只随一般的言说，就好像只看到指头看不到月亮一样的。

“是故大慧，于真实义，当方便修。真实义者，微妙寂静，是涅槃因。”真实义是什么呢，就是讲的不生不灭，这个不生不灭的真实义就是讲的一切法的空性，这个空性就是微妙寂静，这是证得涅槃的原因。要证得涅槃，你就一定要证得空性。证得空性是涅槃的因，涅槃是证得空性的果。

“言说者，妄想合；妄想者，集生死。”言说是分别妄想，而分别妄想这是生死的因。

**大慧，真实义者从多闻者得。大慧，多闻者，谓善于义，非善言说。善义者，不随一切外道经论。身自不随，亦不令他随，是则名日大德多闻。是故欲求义者，当亲近多闻，所谓善义。与此相违，计著言说，应当远离。**

真实义从多闻者得。一方面，前面讲了，真实义是离语言文字。另一方面，又讲真实义从多闻者得。因为佛前面讲了有渐修，顿修。从渐修法方面来说，还是由闻可以得慧、思可以得慧、修可以得慧，闻思修都可以证慧。所以不生不灭、空性，都可以从多听闻佛菩萨说法中得到。

“大慧，多闻者，谓善于义，非善言说。”不但是前面刚讲了讲法的人要“善一切法”、“通达章句”，能了知得殊胜入处，而

且听法的人也要“善于义”，善于理解空性，依义不依语。

“善义者，不随一切外道经论。”要多闻就要注意不陷入外道经论。“身自不随”，自己不跟着外道搅合在一起。“亦不令他随，”也不使他人跟着外道走。“是则名日大德多闻。”像这样的人，就是多闻的大德。

所以要真正理解佛法的真实义，应该多亲近多闻的大德善知识。这就是“所谓善义。”

“与此相违，计著言说，应当远离。”跟这相反，执著言说，不善义，那样的人，就不是多闻大德，或者是外道，或者是自己糊涂的愚痴凡夫，应当远离。

**尔时大慧菩萨复承佛威神而白佛言：世尊，世尊显示不生不灭无有奇特，所以者何？一切外道因亦不生不灭；世尊亦说虚空非数缘灭，及涅槃界不生不灭。世尊，外道说因生诸世间；世尊亦说无明爱业妄想为缘，生诸世问。彼因此缘，名差别耳。外物因缘亦如是，世尊与外道论无有差别。微尘、胜妙、自在、众生主等，如是九物不生不灭；世尊亦说一切性不生不灭，有无不可得。外道亦说四大不坏自性、不生不灭、四大常，是四大乃至周流诸趣不舍自性；世尊所说亦复如是。是故我言无有奇特。惟愿世尊为说差别所以奇特，胜诸外道。若无差别者，一切外道皆亦是佛，以不生不灭故。而世尊说一世界中多佛出世者，无有是处。如向所说，一世界中应有多佛，无差别故。**

大慧菩萨得到佛的加持来问佛，就是世尊讲不生不灭，也没有

什么奇特的地方，为什么呢？大慧就从几个方面来举例说明，一个就是外道他也讲因，有时候他也讲不生不灭，而世尊也说虚空不是随缘生灭的，更说涅槃的境是不生不灭的。

再有，外道讲因生诸世间，您也说无明爱业妄想是缘，这个缘生诸世间，讲十二因缘嘛。“彼因此缘，名差别耳。”您跟外道都讲的因缘，不过是名词不同而已。“外物因缘亦如是。”内部有十二因缘，您讲外物的因缘也是这样子的。

您世尊说的这些因缘所生法也好，说不生不灭这些法也好，您好多东西跟外道说的好像是一样的，无有差别。

还有呢，外道讲微尘、胜妙、大自在天、神我、众生主等，众生主就是造物主，这是外道讲的，有九种不生不灭。那么您也说一切法不生不灭，有无都不可得。

还有外道说，四大种地水火风是不坏自性的，是不生不灭的，四大是常的，乃至周流诸趣不舍自性。这是外道讲的，那么“世尊所说，亦复如是”。世尊说的也是如此。“是故我言无有奇特。”所以我讲，您佛说的不生不灭跟外道说的没有什么奇特的地方，好像很多地方是都相同的。

“惟愿世尊，为说差别所以奇特。”希望您跟我说出您所说的不生不灭跟外道说的不生不灭有什么差别，有什么独特的地方，“胜诸外道”，能够胜过外道的地方。“若无差别者”，如果您说的这个不生不灭跟外道说的不生不灭没有差别，那么一切外道都是佛了。“而世尊说，一世界中多佛出世者，无有是处。”您又说过这个话，一个世界是一个佛，不能一个世界有多佛出世。比如娑婆世界，现在是释迦牟尼佛。将来龙华散会之后，就是弥勒佛，没有第二个佛。“如向所说，一世界中应有多佛，无差别故。”而按照刚才说的，如果外道说的不生不灭跟您说的不生不灭一样，外道都是佛，那一个世界应该有好多佛了啊，也都无差别，也都是佛，那跟您说的一

个世界只有一个佛又相矛盾了。您怎么说呢？这是大慧问的，佛就跟他进一步解释了。

**佛告大慧：我说不生不灭，不同外道不生不灭。所以者何？彼诸外道有性自性，得不生不变相。我不如是堕有无品。大慧，我者离有无品，离生灭，非性非无性。如种种幻梦现故非无性。云何无性？谓色无自性相摄受，现不现故，摄不摄故。以是故，一切性无性非无性，但觉自心现量，妄想不生，安隐快乐，世事永息。**

佛告诉大慧：我说的不生不灭不同于外道讲的不生不灭。为什么呢？“彼诸外道有性自性，得不生不变相。”就是外道他是认为一切法都有一个常住不变的实体，都是计较它的有啊无啊，计较四句吧。“我不如是堕有无品。”佛说我不是这样子，我不在一切法上陷入两边。我是离有无，离生灭的，既非有亦非无，一切法如梦幻泡影嘛，就是前面都讲过这个道理。一切法都是无自性的，但无自性并不是什么都没有，“但觉自心现量”，这是佛讲他自己能修善自心现嘛，知道自己心识所现，所以“妄想不生、安隐快乐、世事永息”，就是能够寂静涅槃。

**愚痴凡夫妄想作事，非诸圣贤，不实妄想如揵闼婆城及幻化人。大慧，如揵闼婆城及幻化人。种种众生，商贾出入，愚夫妄想谓真出入，而实无有出者入者，但彼妄想故。如是大慧，愚痴凡夫起不生不灭惑，彼亦无有有为无为。如幻人生其实无有若生若灭。性无性，无所有故。一切法亦如是，离于生灭。愚痴凡夫堕不如实，起生灭妄想，**

**非诸圣贤。不如实者，不尔如性自性妄想，亦不异。若异妄想者，计著一切性自性，不见寂静。不见寂静者，终不离妄想。**

凡夫妄想就像海市蜃楼一样的。“大慧，如揵闼婆城及幻化人，种种众生，商贾出入。”海市蜃楼里井市商人来来往往，愚夫以为真有人来往出入，但实际怎么会是真的人来人往呢，因为他是遍计所执啊。

这些凡夫他看到这些不实的幻相，执以为实，以为实在的。他对不生不灭起误解。在有啊无啊，有为无为方面来执著计较。其实如幻人生“若生若灭，性无性，无所有故。”其实这些东西都不实在，没有实体，没有永恒性。“一切法亦如是，离于生灭”。但是凡夫不像圣贤那样如实知道一切法的不生不灭。

“不如实者，不尔如性自性妄想，亦不异。”所谓不如实者，我们一般说就是与这个事物的自性不相符嘛。但是这个自性本身就是分别妄想得出的，所以“亦不异”，与妄想无异。这个事物明明是白的，你说它是黑的，那你错了，不如实。但是也无所谓错不错，因为黑的白的都是你的分别妄想，也不异。这里妄想是分别的意思。“若异妄想者”，如果你认为这个自性与你的分别心相异的话，那就“计著一切性自性，不见寂静。”

所以佛讲的不生不灭跟外道讲的完全是两回事。外道是抓着心外有法，只抓着有实性是不生灭。佛说一切法如幻，生即无生故非有，灭即非灭故非无。但觉自心现量，分别妄想不起。

凡夫执著的不实境界，好像海市蜃楼，虽见生灭但是实无生灭。诸法也如是离于生灭。因此凡愚起虚妄的生灭见，不懂得诸法自性与妄想不一不异，如星空如幻，不能了知。就是抓着一切性的自性，不见寂静。“不见寂静者，终不离妄想。”

**是故大慧，无相见胜，非相见。相见者，受生因，故不胜。大慧，无相者，妄想不生，不起不灭，我说涅槃。大慧，涅槃者，如真实义见，离先妄想心心数法。逮得如来自觉圣智，我说是涅槃。**

所以佛说，见到无相的境界才是殊胜的。如果有相就有生灭之因，就不胜义了。要离开两边的，这是最胜相、最胜行。

唐译本有这么几句话："若无有相，则无分别。不生不灭，则是涅槃。"唐译本译这几句话译得好，这里宋译本就有点费解。

涅槃就是真实义，能够证得如来的自觉圣智了，这就是涅槃。

这段意思还是比较清楚的。世尊进一步说这个问题，而说偈语。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**灭除彼生论，建立不生义；我说如是法，愚夫不能知。**
**一切法不生，无性无所有；揵闼婆幻梦，有性者无因。**
**不生无自性，何因空当说；以离于和合，觉知性不现；**
**是故空不生，我说无自性。**
**谓一一和合，性现而非有；分析无和合，非如外道见。**
**梦幻及垂发，野马揵闼婆；世间种种事，无因而相现。**
**折伏有因论，申畅无生义；申畅无生者，法流永不断；**
**炽然无因论，恐怖诸外道。**

这段偈语的意思就是说，佛说无生就是为破除外道妄计有生。外道认为一切总是有个第一因，有个起源。佛就说无生，一般的愚

夫不懂得。实际上无生无性也是如幻城幻梦。虽然有幻相现，但是确实没有第一因。

佛说法空、无自性、无生，都是因为诸法是因缘和合的假相。离开了和合的因缘，你智慧观察这些东西都不可得。因为空本来是不生的，故说无自性。“性现而非有”，诸法因缘和合而生，分析这些和合因缘，分析之后，就认为不可得了。

世间法都是无因妄现，像空中的垂发、阳炎、幻城这些东西。要建立生即无生论，没有第一因，以此来折服外道他们的有因论，使众生也了解正法，使正法流传不绝，“法流不断”嘛。

**尔时大慧以偈问曰：**

**云何何所因，彼以何故生，于何处和合，而作无因论？**

大慧以偈语问，外道以什么原因而立生论？一切万法有生，是有因论。佛法以何因缘和合而立无因论？外道立生论，你佛法讲诸法都是因缘和合生的，不是有一个因来生的，那就好像佛教讲的是无因论了。佛也用偈语来回答：

**尔时世尊复以偈答：**

**观察有为法，非无因有因；彼生灭论者，所见从是灭。**

观察有为生灭之法，“非无因有因。”诸法都是自心所现，不是无因，但是心外又无法，所以也不是有因。“彼生灭论者”，那些抓着生灭、抓着有无两边的众生，如果善于从这里观察有为法，不是无因也不是有因，那么“所见从是灭”，他那些错误见解就会消失。

**尔时大慧说偈问曰：**

云何为无生，为是无性耶？为顾视诸缘，有法名无生？名不应无义，惟为分别说。

大慧又问，无生的意思是不是讲一切法无有故无生呢，一切法都没有，就叫无生吗？还是在生灭众缘法里头有一个法叫不生法呢？总不能有名无义，好像戏论一样，说它不生吧？问这三个问题。惟愿分别说，希望您一一给我开示吧。

佛也用偈语回答他。偈语很长，实际上偈语的意思前面都已讲过，我们念一遍：

尔时世尊复以偈答：

非无性无生，亦非顾诸缘；非有性而名，名亦非无义。

一切诸外道，声闻及缘觉，七住非境界，是名无生相。

远离诸因缘，亦离一切事，唯有微心住。

想所想俱离，其身随转变，我说是无生。

无外性无性，亦无心摄受；断除一切见，我说是无生。

如是无自性，空等应分别；非空故说空，无生故说空。

因缘数和合，则有生有灭；离诸因缘数，无别有生灭。

舍离因缘数，更无有异性；若言一异者，是外道妄想。

有无性不生，非有亦非无；除其数转变，是悉不可得。

但有诸俗数，展转为钩锁；离彼因缘锁，生义不可得。

生无性不起，离诸外道过；但说缘钩锁，凡愚不能了。

若离缘钩锁，别有生性者；是则无因论，破坏钩锁义。

如灯显众像，钩锁现若然；是则离钩锁，别更有诸性。

无性无有生，如虚空自性；若离于钩锁．慧无所分别。

复有余无生，贤圣所得法；彼生无生者，是则无生忍。
若使诸世间，观察钩锁者；一切离钩锁；从是得三昧。
痴爱诸业等，是则内钩锁；钻燧泥团轮，种子等名外。
使生有他性，而从因缘生；彼非钩锁义，是则不成就。
若生无自性，彼为谁钩锁；展转相生故，当知因缘义。
坚湿暖动法，凡愚生妄想；离数无异法，是则说无性。
如医疗众病，无有若干论；以病差别故，为设种种治。
我为彼众生，破坏诸烦恼；知其根优劣，为彼说度门。
非烦恼根异，而有种种法；唯说一乘法，是则为大乘。

“七住非境界”，七住，就是七地菩萨。

偈语是把前面所说的概括了。这个偈语比较长一点，他总结性地详细答复了前面大慧所问的问题。这个偈语的大意是这样子的，先总的开示了一下，大慧你问中所说的道理都是不对的。因为无性就堕空；诸缘生灭，这个在外境上是个实在的，看得到的，是实有的。这个无生法不是凡夫外道乃至七地菩萨所能够了知的。讲不生不灭、讲空性这个法是远离能生的因和所生的果，远离能想之心和所想之相的。唯安住在微妙寂静之中。

微妙、寂静实际上是形容空性的一种境界的，是形容涅槃的境界。这个微妙寂静心其实就境界来说就是第八不动地。第八地菩萨的不动地才是这个境界。

他就是离有无边际，转意生身，故说无生。不摄取有性无性诸见，心无所取，断除一切分别，故说无生、空、无自性等。非有空之实法而说空。了达一切法无生故说明为空。因缘和合而有生灭。若离缘起法则无生灭。离因缘和合则别无因异。言一言异皆是外道妄见。法本无生，但是在因缘和合中妄见生灭诸相。比如在十二缘

起的钩锁转变中。

十二因缘就是讲此生则彼生。两个门嘛，一个还灭门，一个流转门，像钩锁一样，像锁链一样，一环套一环。钩锁就是锁链子。这个是世人俗说的展转相生。

离此钩锁了，这也无生灭可得。生及无性之理，外道不能明了，就堕断见常见、有见无见这些过失。

若离缘起钩连环，而执著有神我为生性，这个是一因生一果。就是破坏钩锁连环义了，破坏缘起意义了。无生则无自性，犹如虚空离钩则求不可得。

这个缘起法，是圣智所证。也就是第八地菩萨得了无生法忍的时候所证得的。前面讲过了，八地菩萨怎么样证得无生法忍。八地菩萨得无生法忍的时候，才能够如是观，可以离妄而得三昧。

由无明痴爱等十二缘起，乃至受生老病死等苦。十二因缘就是内缘的钩嘛。钻木取火，泥团成器，都是因缘而生嘛。还有像种子因缘生芽嘛，这些就是外缘的钩锁。十二因缘是内缘的钩锁。

如果有法离钩锁因缘而生他物者，这个有违圣教，不是佛说的。若转计无生为一切法，那谁为展转生灭的钩锁啊？

所以应该善于观察因缘的实义。凡夫不知道这些义理呀，执著坚湿暖动四大性的法，也是抓着不放。如果离开无始虚妄习气钩，那么别无诸法。

如来为对治众生的种种烦恼就说种种的法门，好像医生治病一样，有种种方药，对症下药。虽然有种种方药，但是这些方药却是一个法门里头出来的，就是一个大乘法。佛对众生说的法很多，对各种不同根机说不同法，因病施药吧。但是都说这一乘法，都是为了使众生能够得不生不灭的第一义谛的空性，证得空性境界。

偈语说的大致就是这个意思。

### （3）辨七种无常

下面我们接着讲第三个问题：辨七种无常。问不生不灭之后，大慧又提了问题。

**尔时大慧菩萨摩诃萨复白佛言：世尊，一切外道皆起无常妄想，世尊亦说一切行无常是生灭法，此义云何？为邪为正？为有几种无常？**

大慧又提了，因为外道也是讲无常嘛，佛也常讲，诸行无常。因为佛也说诸行无常是生灭法，所以大慧问，您说的和外道说的怎么好像一样呢？哪一种是正确的，哪一种是不正确的呢？还是有几种无常呢？

**佛告大慧：一切外道有七种无常，非我法也。何等为七？彼有说言，作已而舍是名无常。有说形处坏是名无常。有说即色是无常。有说色转变中间是名无常。无间自之散坏，如乳酪等转变中间不可见，无常毁坏，一切性转。有说性无常。有说性无性无常。有说一切法不生，无常入一切法。**

佛告诉大慧，一切外道讲七种无常，这个并不是我佛教讲的。下面就说外道的七种无常：

①“彼有说言，作已而舍是名无常。”就是生了以后马上灭，这叫无常。这是第一种。

②“有说形处坏，是名无常。”就是执著有情无情这些形状都会毁坏的，说这就是无常。像我们人，毁坏了，死了，这是无常。

像杯子，杯子被打烂了，这个是无常。这是第二种。

③“有说即色是无常”。执著色是无常，物质就是无常。

④“有说色转变中间是名无常。”在物质起变化的中间是无常。

“无间自之散坏，如乳酪等转变中间不可见，无常毁坏，一切性转。”什么叫色转变中间呢？比方说牛奶变成奶酪，这中间当然有化学变化，虽不可见，但它是无间断相续的转变，慢慢起化学变化。奶毁坏了，酪生成了，中间总有个变化的力量。他认为这个是无常。这是观察事物比较细一点看到的无常。

⑤“有说性无常”。性无常就是把事物的性质说成是无常。性质变化就是无常。

⑥“有说性无性无常”。因为无性，所以无常。

⑦“有说一切法不生，无常入一切法”。怎么说一切法不生是无常呢？这个要说清楚一点。佛不是说一切法不生吗，外道说，那不生就是无常了。其实不是的，这个地方不是佛说的一切法不生，而是外道另外有一个不生不灭的法叫无常法。这无常法就遍于一切法中，在一切法当中都显这个无常法。这个无常法它自己不生灭，而生灭他法，使其它的法无常。我把意思再说一遍，因为这句话要说清楚。一切法不生，外道他说，另外有一个不生不灭的无常法，这个无常法它自己是不生灭的，但是它遍于一切法，它能够使其它一切法来生来灭，就是使其它一切法无常，而它自己是常。是这个意思。这是外道说的比较深层次的无常。

下面是佛对这七个外道的无常一一解说，并加以批判。

**大慧，性无性无常者，谓四大及所造自相坏，四大自性不可得，不生。彼不生无常者，非常无常，一切法有无不生，分析乃至微尘不可见，是不生义非生，是名不生无常相。若不觉此者，堕一切外道，生无常义。**

先解说第六种，所谓“性无性无常”，就是四大及四大所造的一切事物，它的自相坏了，就是无常。但是四大自性不可得，是不生的。

第七种“彼不生无常者，非常无常，一切法有无不生，分析乃至微尘。不可见，是不生义非生。”就是你把一切法一直分析下去，分析得很细，分析到极微了，不可见了，以为这就是不生，这就错了。你分析到极微，分析到没有了，你认为是一个最后的境界了，实际上你还是执著有，因为你还有个最后的有嘛。这个讲无常都不是佛说的无常。

下面对外道无常的批驳，我就不一一细说了。

**大慧，性无常者，是自心妄想非常无常性。所以者何？谓无常自性不坏。大慧，此是一切性无性无常事。除无常，无有能令一切法性无性者。如杖瓦石，破坏诸物，现见各各不异，是性无常事，非作所作有差别，此是无常此是事。作所作无异者，一切性常无因性。大慧，一切性无性有因，非凡愚所知。非因不相似事生。若生者一切性悉皆无常，是不相似事，作所作无有别异，而悉见有异。若性无常者，堕作因性相。若堕者一切性不究竟一切性，作因相堕者自无常应无常，无常无常故，一切性不无常应是常。**

**若无常入一切性者，应堕三世。彼过去色与坏俱，未来不生色不生故，现在色与坏相俱。色者，四大积集差别。四大及造色自性不坏，离异不异故。一切外道一切四大不坏，一切三有、四大及造色在所知有生灭。离四大造色一切外道于何所思维性无常？四大不生，自性相不坏故。离**

始造无常者，非四大，复有异四大，各各异相自相故，非差别可得，彼无差别。斯等不更造二方便不作，当知是无常。

彼形处坏无常者，谓四大及造色不坏，至竟不坏。大慧，竟者分析乃至微尘，观察坏四大及造色形处异见，长短不可得，非四大。四大不坏，形处坏现，堕在数论。

色即无常者，谓色即是无常，彼则形处无常，非四大。若四大无常者，非俗数言说。世俗言说非性者，则堕世论见，一切性但有言说，不见自相生。

转变无常者，谓色异性现，非四大。如金作庄严具，转变现非金性坏，但庄严具处所坏。如是余性转变等亦如是。

如是等种种外道无常见妄想。火烧四大时自相不烧。各各自相相坏者，四大造色应断。

前面外道讲了七种无常，佛就对外道讲的七种无常一一做了批判，驳斥。但佛不是按照前面外道说的次序来说的。先是驳第六种“性无性无常”，再就是破第七种“不生无常”，第三是破第五种的“性无常”，第四是破第一种“作已而舍”的无常，第五是破第二种“形处坏无常”，第六是破第三种“色即无常”，第七才破第四种“转变中间无常”。你们还可以再细分一下，我在这里就不详细说了。

大慧，我法起非常非无常。所以者何？谓外性不决定故。唯说三有微心，不说种种相有生有灭。四大合会差别，四大及造色故。妄想二种事摄所摄。知二种妄想，离外性

**无性二种见，觉自心现量。妄想者，思想作行生，非不作行。离心性无性妄想。世间、出世间、出世间上上一切法，非常非无常。不觉自心现量，堕二边恶见相续。一切外道不觉自妄想。此凡夫无有根本。谓世间、出世间、出世间上上从说妄想生，非凡愚所觉。**

这一段是讲一切法是缘起的，但是非常非无常。不说外境实有，但说三界唯心，万法为识。因为四大因缘和合，所以有种种相生灭。如果能够实在离开能取所取分别妄想，离开有无这些妄见，修习世出世间上上一切法智。因为前面已经讲了三种智：世间智、出世间智、出世间上上智。而凡愚不觉，自起言说分别，随生计著无常性。这是这段的意思。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**远离于始造，及与形处异，性与色无常，外道愚妄想。**

**诸性无有坏，大大自性住；外道无常想，没在种种见。**

**彼诸外道等，无若生若灭；大大性自常，何谓无常想。**

**一切唯心量，二种心流转；摄受及所摄，无有我我所。**

**梵天为树根，枝条普周遍；如是我所说，唯是彼心量。**

偈语就重新辨明了外道执著的七种无常，都是在常这个问题上计著无常，他就陷到种种的邪见当中。如果四大是常，就非生灭，谁当无常啊？佛说，能取所取都是妄想流转而生，没有我及我所。外道执著，认为梵天像树根一样能生三界的树枝，但是以佛眼观之也是妄想而已。

着重说了外道的七种妄想、外道讲的七种无常是错误的。就是

我们看一切法的时候，都有个常无常的问题。四句里头就有常无常这个问题。就是有没有个永恒性的问题。永恒就没有变易，变易就不永恒。变易就无常，永恒就常。

释迦佛在讲不生灭法、在讲空性问题的时候，要看到一切法因缘生，因缘所生法都是没有独立自主性的，是不能离开它所依靠的条件独立存在的，是无我，这是一个。第二个，就是看到它没有永恒性，是无常。任何事物都要变化的，而且这变化是相续的变化，刹那刹那的变化，刹那相续。再就是这个事物要按照它的规律回归到它应该回归的地方去，这个叫寂灭。无我、无常、寂灭，这个就是性空。这个性空就是佛的法身。

这样从这三个方面又进一步说涅槃问题了。

那么整个经到这里为止，讲离垢证如来藏，就说完了。明天我们想把正宗分的这个部分，说如来藏和离垢证如来藏，我们再清理一遍。然后再就经里头说到的，说一下怎么离垢证如来藏的法门，那就比较清楚了。今天就讲到这里。

昨天（净慧）大和尚告诉我，（7月）8号是朴老的“七七”（朴老圆寂的第四十九日），要做法会，所以我们讲的进度要加快一点。

昨天讲了辨七种无常。这都是总的讲涅槃。

赵朴老的遗嘱可能大家都看到了。朴老遗嘱：

**生固欣然，死亦无憾；花落还开，水流不断。**

**我兮云何，谁欤安息；明月清风，不劳寻觅。**

我看这是朴老的涅槃境界。“生固欣然，死亦无憾；”这是菩萨在生死问题上，把生死当大路走，知道生死跟涅槃是一回事，不是两回事。下面我还会说的。所以朴老的这一句诗，还不是一般的

把生死置之度外，而是看透了生死，欣然无憾。所以我认为这是一种乐的境界。

“花落还开，水流不断。”一般认为花开花落，无常嘛，而且悲观的人对生死总是想到花落那一面，不是花开的那一面。朴老是“花落还开，水流不断。”这个是常，涅槃境界的常。

你看第三句，“我兮云何，谁欤安息；”我到哪里去了，什么叫我呀？“欤”字是表示疑问，“谁欤”，哪一个呀？“安息”，哪一个安息呀？所以朴老遗嘱讲，不要说什么安息吧。人最后告别了，说你安息吧。这句诗讲，不要说安息。当然基督教他们讲安息，灵魂安息吧。佛教讲，没有灵魂，我都没有，还有谁来安息？可见这就是我，是大我，无我的大我。

最后一句：“明月清风，不劳寻觅。”这就是法界清净，法身清净，一切清净，不要你去寻呀觅呀。这个就是净啊！

所以朴老的遗嘱说明朴老的菩萨涅槃境界，是常、乐、我、净。你看，比起经上外道讲的那些涅槃，那就完全是不同的境界了。

本来我想把正宗分的第二大部分——离垢来证如来藏，列个表来概括一下，做一个总结。因为学习《楞伽经》，古时候多半用科判来读，现在有的人按问题来分。所以这个表有科判的表，也有问题的表。比如南先生译释的《楞伽经》后面就有一张大表，就是按问题分列的表。我们讲《楞伽经》因为最后是讲如来藏，所以我是以如来藏为纲来列个表，这就可以把全经的脉络线索都理清楚了。本来想今天开始讲这个表的，后来考虑到，还是把后面的证如来藏全部讲完了以后，再看这个表，那就更完整了，而且一目了然。所以改变了我原来的打算，我还是接着讲，讲完了以后我们再列这个表，那就清楚了。

下面接着讲经文。下面是正宗分的最后一部分了，我们叫证如来藏，证如来藏的心识。

# 丙、证如来藏心识

## 一、说灭正受次第

这是正宗分的第三个大部分，证如来藏心识。这里头第一个问题是说灭正受次第。

佛已经说了如来藏的法义，又说了修证之道，怎么样修离垢证如来藏。现在讲怎么样证果，所以接着就说如来的心识状态。

证如来藏是有次第的，就是一步一个脚印，地地上进，一步一个台阶。修行都要有次第的，前面经上讲了：事须渐证，理则顿悟。所以大慧菩萨问佛，一切菩萨和声闻缘觉乘的灭正受次第相续。就是问登地前的修行人他是一个什么样的心识状态，以及登地以后各地菩萨他是个什么心识状态。

首先讲灭正受次第，我们来看正文：

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，惟愿为说一切菩萨、声闻、缘觉灭正受次第相续。若善于灭正受次第相续相者，我及余菩萨终不妄舍灭正受乐门，不堕一切声闻缘觉外道愚痴。佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。大慧白佛言：世尊，惟愿为说。**

大慧问灭正受定的次第相续相。灭正受定，也叫做灭尽定、灭受想定。这三个名字是一个意思。

什么叫灭尽定呢？因为修行人进入了这个定的境界，他的第六意识，心和心所灭尽了，不起来了，只有第七识、第八识还在，所以叫灭尽定。心和心所都灭尽了，那当然没有什么妄想了。在这个入定的境界中，他的色受想行识五阴中的受想这两个阴不起作用了，没有受也没有想了，所以叫灭受想定。进入这个定了，入这个定的时候，不受一切世间的拘束，一切世间给他所受的东西，他都不接受，都不受了。所有的受，什么色的受、声的受，色声香味触的受等等，一切受他都不受了，所以叫做正受。所以三个名字，灭受想定、灭尽定、灭正受定，都是一个意思。

大慧请佛讲一下灭正受的次第。已经是灭尽定了，灭受想定了嘛，这个时候菩萨修行的境界是什么境界，因为证如来藏是讲把这个污染去掉了，一步一步嘛，污染清到这一步了，受想都灭了，这个时候菩萨的心识是个什么状态。所以佛答复这个问题，灭正受次第下面的第一个问题，就是明三乘次第。

## （一）明三乘次第

灭尽定是通三乘的。声闻、缘觉、菩萨都可以到达这个定的境界，修定都可以达到灭受想定。不过这个定虽然是通三乘，但是实在还是有不同的，还是有区别的。小乘人他只是心识暂灭一下，大乘六度精进，他就能够在定中显威仪的，这个就不一样了。因为三乘都有灭受想定嘛，所以大慧就问三乘修灭受想定的区别，各是什么样的境界吧。

**佛告大慧：六地菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受。第七地菩萨摩诃萨念念正受，离一切性自性相正受，非声闻缘觉。诸声闻缘觉堕有行觉、摄所摄相灭正受。是故七地非念正受，得一切法无差别相非分，得种种相性，觉一切法善不善性相正受。是故七地无善念正受。**

因为初地菩萨到六地菩萨，他修到灭尽定这个境界的时候，跟声闻缘觉修的灭尽定的境界是一样，这是共同的。这个共同是什么呢？有时候他在定中，有时候又不在定中，修这个灭想定都是有间断的。

那么到了第七地，就没有间断，“念念正受”，第七地他就常住定中。因为常在定中，他就知道诸法无差别自性可得，诸法没有差别自性可以得到，这个跟声闻缘觉二乘就有不同了。二乘他是取法作意入定的，而菩萨他在定中晓得诸法没有差别自性可得。所以到七地菩萨在灭尽定的境界当中就跟二乘有差别了，六地以前没有差别，都是有时在定中、有时不在定中。到了第七地菩萨的时候了，他就没有间断了，常在定中，所以知道一切法都没有自性的。而二乘他不在定又要入定的时候，他作意才能入定，所以他是“善念正受”；七地菩萨他常在定中就不用善念正受，不用作意入定。

讲的就这个意思，我就不一句话一句话解释了。我把大意说了，你们再仔细看一看．琢磨一下，就清楚了。

**大慧，八地菩萨及声闻缘觉，心意意识妄想相灭。初地乃至七地菩萨摩诃萨，观三界心意意识量，离我我所自妄想修，堕外性种种相。愚夫二种自心摄所摄向无知，不觉无始过恶虚伪习气所熏。大慧，八地菩萨摩诃萨、声闻**

**缘觉涅槃，菩萨者，三昧觉所持，是故三昧门乐，不般涅槃。若不持者，如来地不满足，弃舍一切有为众生事故，佛种则应断。诸佛世尊为示如来不可思议无量功德。声闻缘觉三昧门得乐所牵故作涅槃想。**

修定到了八地了，对欲界、色界、无色界三界的分别妄想相就灭了，任运无间。为什么呢？初地到七地，他还是观察三界诸法唯心，观察三界都是心意意识的虚妄分别，他还要作意，在定中都要作意观察，止观嘛，他要观三界都是八识的虚妄妄想，他才能够离开原来执著的那些错误和种子习气。“堕外性种种相”，根据唐译本，这句这应该是“不堕外性种种相”。这是初地到七地都要这样子，他要观察，他要作意一下，才能离开分别妄想。

而八地他三界的妄想相已经灭了，任运无间，就不像七地还作什么观想啊，七地还要对三界作观想，使妄想慢慢消灭。但到八地，三界的这些妄想消灭了，他不再作意了。所以八地菩萨修定到了这个地方，所得的三昧境界跟二乘声闻缘觉涅槃的境界一样。因为声闻缘觉修到最后就脱离了三界，三界的相已经没有了，已经灭尽了。八地菩萨也是这样的，到了八地他也是三界的相没有了，他的正定到了八地的阶段就跟二乘所证的涅槃一样了。

但是大乘菩萨毕竟不同，因为他要度众生的誓愿，以及诸佛加持力故，前面经上讲了，佛不但是度众生，也度菩萨，佛不但是教化众生、教化声闻缘觉，也教化菩萨乘啊。所以由于诸佛的加持力的缘故，那么这个菩萨在定中他就不执著，不停留在三昧的快乐当中，不停留在灭尽定的快乐当中，而是舍掉这个境界，继续前进，进到如来地，佛地。因为在这个时候蒙佛力加持，菩萨他就觉悟到：我要是涅槃了，跟二乘一样，那众生怎么办。因为菩萨有这个大的悲愿。菩萨的这个悲愿始终是坚持着的，所以哪怕在定中，他的悲

愿也在，所以他不同二乘一样。二乘离开三界涅槃了，就沉留在那里，在那里就耽搁了，在那里就享受了，三昧乐嘛，他就生涅槃想嘛。菩萨不作此想。

这一段就是讲八地菩萨他心意意识妄想灭嘛。初地到七地还要观三界心意意识量，八地菩萨不这样。再有，菩萨大悲，不舍众生，不然的话，菩萨如果舍弃众生，那佛种就断了。

**大慧，我分部七地，善修心意意识相，善修我我所、摄受人法无我生灭自共相，善四无碍，决定力三昧门，地次第相续入道品法，不令菩萨摩诃萨不觉自共相、不善七地、堕外道邪径，故立地次第。**

这段是说从初地到七地修行还是有阶梯的，还是有次第的。初地到七地的修行次第主要是善于观察自心的现量，看到自心所现。能够善于观察自心现量来离人我执、法我执，进入人无我、法无我，不著生灭法的自相共相，通达四无碍。什么叫四无碍呢？就是义无碍解、法无碍解、辞无碍解、乐说无碍解。这个是四无碍。

在三昧正受当中得到自在，他就能够证得地地相续的次第法门，一地接一地往前进，证得这个法门，特别是到了第七地，这是个关键地。因为到七地还可能倒退啊，只有到八地菩萨不动地，他就不退转了。所以七地是个关键啊。因此在这里佛再详细说一下，修学一定要有次第，有次第就不会堕入外道的恶见当中，就是地地精进。

这是讲灭正受次第的第一个问题：三乘次第不同。就是在灭尽定的境界上，这三乘前后都有不同。下面讲第二点：明实无次第。实在没有一个次第，实无次第。

## （二）明实无次第

**大慧，彼实无有若生若灭，除自心现量。所谓地次第相续及三界种种行，愚夫所不觉。愚夫所不觉者，谓我及诸佛说地次第相续，及说三界种种行。**

**复次大慧，声闻缘觉第八菩萨地，灭三昧乐门醉所醉，不善自心现量，自共相习气所障，堕人法无我法摄受见，妄想涅槃想，非寂灭智慧觉。大慧，菩萨者见灭三昧门乐，本愿哀愍大悲成就，知分别十无尽句，不妄想涅槃想。彼已涅槃妄想不生故，离摄所摄妄想，觉了自心现量，一切诸法妄想不生，不堕心意意识外性自性相计著妄想。非佛法因不生，随智慧生，得如来自觉地。如人梦中方便度水，未度而觉。觉已思维：为正为邪？非正非邪？余无始见闻觉识因想种种习气、种种形处堕有无想，心意意识梦现。大慧，如是菩萨摩诃萨于第八菩萨地见妄想生，从初地转进至第七地，见一切法如幻等，方便度摄所摄心妄想行已。作佛法方便，未得者令得。大慧，此是菩萨，涅槃方便不坏，离心意意识，得无生法忍。大慧，于第一义无次第相续，说无所有妄想寂灭法。**

前一段讲有次第，这一段是讲没有次第。前面讲八地菩萨的定，是任运无间，他已经离开藏识了，不同于七地以前的菩萨。

“声闻缘觉第八菩萨地”，这句的意思是声闻缘觉也可以到八地菩萨的境界，但是到了八地菩萨境界，他享受三昧的快乐就想涅

槃了。菩萨不作此想，有大悲愿。八地菩萨要拔出来不容易，还是要佛的加持，他才能够不入涅槃，不作涅槃想。

前面讲了初地到八地这都是有次第的。就是说七地以前他还有分别识，到了八地这个分别识就不起作用了。实际上八地以前无非都是为进入第八地做准备。

虽然每一步对修行人来说都是有阶梯，有层次的，但是总体来说，这个次第实际上可以说是没有次第，讲这个道理。为什么呢？因为诸地的次第，一地一地向前进的次第，以及三界（欲界、色界、无色界）的往来，都是自心所现量，凡愚不能了知，所以佛方便地建立了种种差别，一地、二地、三地……，但这些次第还是一个方便，一个假设。

八地菩萨如果没有佛力的加持就跟二乘一样，声闻缘觉就是如经上讲的“灭三昧乐门醉所醉”，他沉醉在定中的快乐里头，不出来，他“不善了知自心现量”，被自共相的习气所障碍，就执著两边，堕入有无见，妄想自己涅槃了，不知诸法本来寂灭。

如果是菩萨，他发过愿的嘛，忆念大悲的本愿，修无尽行。十无尽句上次已经说过两次了，按《华严经十地品》里头所说的十无尽句。他不妄想取证涅槃，他就能够离开能所，觉法唯心，于一切法不起妄想。内不堕心意识，外不执著有无，以无相的妙慧为佛法正因，毕竟成佛。

好像人做梦，梦到自己设法过河渡水，水还没有渡过去便醒来了，醒了以后，他才能够思考，这个梦境是正是邪，还是非正非邪呢。因此他才觉悟到过去的见闻觉知都是无始以来的无明妄想而起，都是过去的业种熏习而起，以致于身处大梦中而不觉悟，所以有种种分别境界。八地菩萨见妄想犹如幻梦，看到种种分别意识像幻梦一样。

从初地到七地都是修的如幻的方便法门。因为是分别识，你要

使它能够到无分别，他内识攀缘外境，总以为外境是实有，总是要计较有无、同异、俱不俱、常不常。所以佛法教导修习这些如幻法门，要看到一切法如幻，一切法无自性，一切法不实有，这样渐次一步一步地使他明白。明白一部分，还有些认不清，再进一步修。

“从初地转进至七地”，这句话唐译本上是讲，从初地到八地，这比较说得通。从初地到八地，通过如幻法门的修行，能够离开能所，见一切法如幻，到八地，乃至八地以上成佛，他就能方便利他。七地以前修定，可以说都是自利。从八地到成佛，这就利他了，以种种方便教化利他，普度未得者，哪怕就是到了涅槃的境界，他这个方便不坏呀。因为他证得了无生法忍了。

我们讲修证有次第，这个次第是就什么来说的呢？这个次第是就世俗谛来说的；就胜义谛来说，就第一义谛来说，没有次第。前面讲了三乘有次第是就世俗谛来说的，在第一义谛中没有次第相续可得，也没有什么妄想寂灭法可立，这个就是生佛平等，迷悟无差，没有次第。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

心量无所有，此住及佛地；去来及现在，三世诸佛说。

心量地第七，无所有第八；二地名为住，佛地名最胜。

自觉智及净，此则是我地；自在最胜处，清净妙庄严。

照曜如盛火，光明悉遍至；炽焰不坏目，周轮化三有。

化现在三有，或有先时化；于彼演说乘，皆是如来地。

十地则为初，初则为八地；第九则为七，七亦复为八。

第二为第三，第四为第五；第三为第六，无所有何次。

这段偈语讲，三世诸佛都说诸住诸地无非都是自心现量。第七

地叫做心量住。现自心现量嘛，所以第七地是心量住。第八地叫做无所有住。佛地叫做最胜心量无所有住。这些佛菩萨的住地实际上也是唯心而言，也是现行心量嘛。

“自觉智及净，此则是我地，自在最胜处，清净妙庄严。”这是讲佛的自受用身。就是他自觉菩提清净境界嘛，自己享受的嘛，所以叫自受用身。

“照曜如盛火，光明悉遍至；炽焰不坏目，周轮化三有。化现在三有，或有先时化；于彼演说乘，皆是如来地。”这个就是讲，遍一切处都是光明普照，这就是佛的他受用身。以身口意三轮随机教化，方便说诸乘的次第，在无次第中我们假设了这些次第，所以说有次第也是无次第。

大乘菩萨道十地的境界都是自心现量，自己内证现量的境界。“十地则初”，十地是法云地，初地是欢喜地，十地等于初地。“初者则为八地”，初地又等于第八地，八地是不动地。“第九则为七”，第九是善慧地，善慧地等于第七地，第七是远行地。“七亦复为八”，七地也等于八地。“第二为第三”，就是二地离垢地等于三地发光地。“第四为第五”，四地是焰慧地，等于五地，五地是难胜地。“第三为第六”，三地发光地又等于六地现前地。

所以这就讲，不是讲每个地有每个地不同的境界吗，实际上你证得无生法忍的时候，了无所得。在第一义谛当中证得的境界都是无所得的，一无所有。无所得它的前提是无分别，无分别才能无所得，有分别就不能无所得，你讲次第就是分别。真正证得的境界是无所得，无分别的。讲次第是为修行人方便而说的，就第一义谛来说是没有分别的，是无所得的，是没有次第的。佛说的是这个意思。

下面是第二个大问题了，讲证如来藏的第二个大问题。第一个是讲灭正受次第。第二个大问题是讲如来常无常。

# 二、说如来常无常

前面大慧已经问了，证如来藏，在菩萨修行过程当中，他们的境界、心识的状态怎么样，佛就说了从初地到十地菩萨的心态。从世俗来说这些境界的修证是有次第的，就第一义胜义谛来说是无次第的。答复了大慧这个问题。

接着大慧在这里就问了：地地上进，最后到成佛，那么成佛以后到底又是什么状态，是常还是无常呀？这是大慧菩萨问佛的心识状态，问如来藏的状态，是常还是无常啊。释迦佛就答复他：佛的本体是非常非无常，但是就如来自觉圣智所亲证的清净法性而言，从清净法性上来讲可以说为常。为什么呢？不论有佛也好，没有佛也好，法性是法尔的、本来具足的、恒常不变的。我们讲一切法都是虚妄分别而得的，而佛他所亲证的不是由虚妄分别生起的境界。不是问佛的境界吗，佛的境界不是由虚妄分别证得，而是法尔的自然的证得，所以佛他是常。我们看正文：

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，如来应供等正觉为常为无常？**

**佛告大慧：如来应供等正觉非常非无常。谓二俱有过。若常者，有作主过。常者一切外道说。作者无所作，是故如来常，非常非作常，有过故。若如来无常者，有作无常过。阴所相，相无性，阴坏则应断，而如来不断。大慧，一切所作皆无常，如瓶衣等。一切皆无常过．一切智众具**

**方便应无义。以所作故，一切所作皆应是如来，无差别因性故。是故大慧，如来非常非无常。**

如来是常还是无常？你说常是错误，你说无常也是错误，“二俱有过”，这二种说法都有错误。

你说如来是常，那就跟外道抓着有一个常住不变的造物主一样了，有个第一因，有个上帝，“有作主过”，那就有造作的主宰，你这是个错误的，这是一切外道说的。因为佛讲“作者无所作”。所以如来常非常，说如来常，“有过故”，不能这样说。

那是不是说如来是无常的呢？也不是。你如果说是无常的话呢，就把如来等同于有为有作的了，那就好像色受想行识五阴都有相，都有表现，有能作所作，五阴是有生有灭的，五阴坏了，它的作用现象也随之断灭了，但是如来不是断灭法呀，所以如来不是无常的。

就是一切有为有作的事物都是无常的，像瓶子、衣服等等，都是有作有坏、有生有灭。如来一切智具足福慧万行方便，如果也是无常的话，那如来的佛德庄严这些方便就都空了，所以不能这么说是无常。如果说如来应该和世间上的一切法一样那就有生有灭、有作有坏，更无差别，那么一切有作有为的事物都是如来了，所以不能说是无常，所以佛亦非无常。佛答复了这些问题。

**复次大慧，如来非如虚空常。如虚空常者，自觉圣智众具无义过。大慧，譬如虚空，非常非无常，离常无常、一异、俱不俱，常无常过故不可说。是故如来非常。**

佛又跟大慧说，如来也不等于虚空的那种常。就说如来自觉圣智境界，他是具足庄严的，这跟顽空、断灭空完全不样的。比如我

们讲虚空的时候都要离四句、离边见这些错误过失，何况如来呢，你怎么可以拿四句来说他，什么一异、俱不俱、常不常，不能拿常还是无常来说如来的境界，来说如来藏的境界。

**复次大慧，若如来无生常者，如兔马等角以无生常故方便无义，以无生常过故如来非常。复次大慧，更有余事知如来常。所以者何？谓无间所得智常故如来常。大慧，若如来出世若不出世，法毕定住。声闻缘觉，诸佛如来，无间住不住虚空，亦非愚夫之所觉知。大慧，如来所得智是般若所熏，非心意意识彼诸阴界入处所熏。**

说如来是无生常住的，就好比说如来是兔马的角一样子虚乌有。因为兔马的角也是无生常住的。所以这些说如来是常的种种说法都是不对的。

但是“更有余事”又可以证明如来是常。为什么呢？“谓无间所得智常故如来常”。这就是讲，在如来自觉圣智所亲证的法性境界是可以说常的。因为不论佛在世不在世，佛他的自觉圣智亲证的法性境界，这个是恒常不变的。证不证得，都本来如此。不是说你证它就有，不证它就没有，“法毕定住”，法性毕竟常住。讲声闻缘觉和凡夫，不能觉知这个如来所得的圣智是无间常住的。

、如来所得的智是般若的无漏慧所熏习的，是般若种子熏习的，不是三界的有漏心识、不是阴界入（五蕴、十二入、十八界）所能够熏习的，不是世间的凡夫的心识种子所熏习的，所以应该说常。佛接着说：

**大慧，一切三有皆是不实妄想所生，如来不从不实虚**

**妄想生。大慧，以二法故有常无常，非不二。不二者寂静，一切法无二生相故。是故如来应供等正觉非常非无常。大慧，乃至言说分别生，则有常无常过。分别觉灭者，则离愚夫常无常见不寂静。慧者，永离常无常、非常无常熏。**

三界一切诸法都是不实妄想所生。如来不是从不实妄想起生的。佛法是不二的，有二就是有造作。诸法本来都是寂静的，因为它不二嘛。因为诸法不二，所以是非常非无常，乃至于你稍微说一点，分别生起，那就会有常、无常的过失。所以应该除掉这二分别的妄想，不说常、无常。非常非无常，把两边的说法除掉，这样子才能达到如来境界。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**众具无义者，生常无常过；若无分别觉，永离常无常。**

**从其所立宗，则有众杂义；等观自心量，言说不可得。**

偈语重颂再一次讲二见和四句的错误。讲、常无常，分别二见嘛。这个二见、四句都是众生无实义的言说妄想建立的。若有所立，一切皆错。应该平等地看到自心现量。这是离开言说的，不是言语能说的。这样才能体会到圣智境界。

这就是前面讲的佛的本体。因为大慧问，成佛以后到底是什么状态，是常啊还是不常。佛就回答他：佛的本体不是常也不是无常，这个是不可言说的。但是你一定要问的话，那我就告诉你．就他自觉圣智所亲证的清净法性来讲，可以说他常。就是有佛也好，无佛也好，佛出世也好，没有出世也好，他都是法性本然具足、法尔具

足、恒常不变的。而世间法，即阴界入这一切有漏法都是因虚妄分别而得名。佛他不是由虚妄分别生起境界的。所以佛可以说为常。佛就这样回答了大慧问佛的境界、如来藏的境界究竟是常还是不常的问题。

# 三、说阴界入生灭

因为释迦佛的答话里头讲了不要执著两边、四句等等，就是要无我。所以大慧就进一步又问：如果说阴界入（五阴、十二入、十八界）无我的话，那么这个我是谁生谁灭呢？佛如果是无我的话，这时候他的境界状态是个什么样子呢？所以接着佛就讲这个问题。是第三个问题：说阴界入的生灭。

前面一开始讲三乘的修行次第，又讲无次第，接着讲如来的常无常问题，下面就讲阴界入的生灭。这都是讲如来藏的境界。

这段的义理、法义非常重要，可以说是全经的一个纲目。所以这一段我们要细一点说。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，惟愿世尊更为我说阴界入生灭，彼无有我，谁生谁灭？愚夫者依于生灭，不觉苦尽，不识涅槃。佛言：善哉！谛听，当为汝说。大慧白佛言：唯然受教。**

这段说阴界入的生灭以证成如来藏。因为大慧说，佛讲过阴界入都是无我的，既没有我，也没有我所，既然都是无我了，那谁在

生灭呀？愚夫依于生死流转，没有了（脱）苦之期，也不知解脱的涅槃。既然无我，谁当生死，谁得解脱？问这个问题。

**佛告大慧：如来之藏是善不善因，能遍兴造一切趣生。譬如伎儿，变现诸趣，离我我所。不觉彼故，三缘和合方便而生。外道不觉，计著作者。为无始虚伪恶习所熏，名为识藏。生无明住地，与七识俱，如海浪身常生不断。离无常过、离于我论，自性无垢，毕竟清净。其余诸识有生有灭，意意识等念念有七。因不实妄想取诸境界种种形处，计著名相，不觉自心所现色相，不觉苦乐，不至解脱。名相诸缠，贪生生贪，若因若攀缘。彼诸受根灭，次第不生余自心妄想，不知苦乐，入灭受想正受第四禅。**

讲如来藏是善和不善的因，能够兴起造就一切趣生。一切趣就是六道嘛。当然了如果把圣界也加上的话就是十界了，六道加四个圣界（声闻、缘觉、菩萨、佛）就是十界了，都是一切趣生。

如来藏像个魔术师一样，“譬如伎儿”，“伎儿”通俗说就是变魔术的人。如来藏像个魔术师一样，“变现诸趣”，变现地狱、饿鬼、畜生、人、天，各种物像。“离我我所”，但是魔术师他所变现的这些东西是没有我和我所的。凡夫他“不觉彼故”，不知道这种变化，于是乎就执著这些不实外境，“三缘和合方便而生”. 这样根、尘、识这个三缘和合而生，所谓“发业润生”嘛，即由惑起业，由惑润生，引生未来之果，以至流转生死，六道轮回啊。

“外道不觉”，外道对如来藏像魔术一样的变化他也不知道，外道他“计著作者”，他执著有一个造物主，他也不觉悟。

那么应该怎样来理解呢？佛就讲了：“为无始虚伪恶习所熏名

为识藏。”就是因为无始以来的虚伪恶习所熏，无始以来的无明，这个就是阿赖耶识，识藏。“生无明住地”，我们无始无明住的地方。无始无明住在什么地方？是住在第七识上，我执嘛。无明主要是我、我执，所以“与七识俱”，阿赖耶识跟第七末那识同时生起。这样，“如海浪生，常生不断。”就像海浪一样相续不断，一个接一个的不断。

如果能够“离无常过”，远离生灭无常的这些过错，“离于我论”，离开我执，知道无我。那么就会内证“自性无垢，毕竟清净”了。

这两句话很重要：“自性无垢，毕竟清净”。我先往下说，以后我还会讲这两句话的作用。

“其余诸识，有生有灭，”除了第八阿赖耶识以外，其余的这七个识，念念生灭，皆不实妄想所生。这七个识就是“意意识等，念念有七。”“意”就指的意根，末那识；“意识”是第六识。“念念有七”，就是这样子相续而生，一共七个识嘛。

八识种子的大海被业力的风浪一吹，七识相生，就取著种种的境界、名相，不觉得这些阴界入（五阴、十二入、十八界）都是自心所现，起苦乐这些感受，以至于不得解脱。“名相诸缠”，被这些名相纠缠不清，思想上都是不得解脱。

“贪生生贪，若因若攀缘。”如果攀缘种种外境，就因贪而生，复生诸贪，贪又生贪，

如果不起妄想攀缘，“彼诸受根灭”，这个根尘诸受就俱灭，渐次就不生妄想，“不知苦乐”，出离忧苦喜乐，“入灭受想正受第四禅”，入灭受想定，进入四禅。

**善真谛解脱，修行者作解脱想。不离不转，名如来藏识藏。七识流转不灭，所以者何？彼因攀缘诸识生故。非**

**声闻缘觉修行境界。不觉无我，自共相摄受，生阴界入。见如来藏，五法自性、人法无我则灭，地次第相续转进，余外道见，不能倾动。是名住菩萨不动地，得十三昧道门乐，三昧觉所持，观察不思议佛法，自愿不受三昧门乐及实际，向自觉圣趣，不共一切声闻缘觉及诸外道所修行道，得十贤圣种性道及身智意生，离三昧行。**

“善真谛解脱”，这个就能够证到二乘的涅槃境界了，“修行者作解脱想。”到这个候你还有个解脱想，那你就还没有证得解脱，没有舍掉藏识这个名相。刚讲了被“名相诸缠”嘛。

“不离不转”这句话也很重要。“不离不转”这个叫做“如来藏识藏”。这个名词我在后面再详细解释，前面也已经说过。

“七识流转不灭，所以者何？彼因攀缘诸识生故”。藏识如果不舍，七识流转就不灭。阿赖耶识有输送种子的功能，它如果不停地输送种子，七识是不可能灭的。展转所缘，诸识就生起。

到了“非声闻缘觉修行境界”，到这时候已经不是二乘的修行境界了。

“不觉人我，自共相摄受，生阴界入”。如果不觉人无我、法无我，而仍是抓着阴界入的自共相，那就到达不了如来的境界。

“见如来藏”，如果要证得了如来的境界呢，“五法自性，人法无我则灭”。我们前面讲了五法三自性，三性三无性，遍计所执、依他起、圆成实这三性。证得如来藏，人法无我，二无我则灭。就没有五法三性二无我这些分别。“地次第相续转进”，依次相续清净寂灭。“余外道见不能倾动。”就是其他外道他们的恶见都不能够使他动摇。“是名住菩萨不动地”，这个叫做菩萨不动地，到了第八地了。这个就“得十三昧道门乐”，得十种三昧的法乐。“三昧觉所持”，在三昧正觉的境界当中，得到佛的加持，能够观察到

不思议的佛法，再加上他本愿的力量，他就不沉陷于三昧的快乐，也不住于寂灭的真际，向自觉的圣趣、向佛乘前进。所以这个就不同于一切二乘外道所行。他能够得十地圣种性及意生身，任运离于诸行得无功用道。

**是故大慧，菩萨摩诃萨欲求胜进者，当净如来藏及识藏名。大慧，若无识藏名，如来藏者则无生灭。大慧，然诸凡圣悉有生灭，修行者自觉圣趣，现法乐住，不舍方便。大慧，此如来藏识藏，一切声闻缘觉，心想所见。虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。大慧，如来者现前境界犹如掌中视阿摩勒果。**

菩萨摩诃萨如果要求胜进者，就是要证得佛的境界、如来藏的境界，他应该怎么样做呢？“当净如来藏及识藏名”。这句话很重要。如来藏和阿赖耶识识藏的名字都要清净。怎么清净呢？就是对如来藏及识藏的名相都不执著，不被名相所缠缚。

“大慧，若无识藏名，如来藏者则无生灭。”这是一旦舍离了藏识阿赖耶识的现象和作用，也就是离开了心识所现的这些现象作用，也就是心识没有受污染了，这样没有生灭的如来藏就呈现出来了。

“大慧，然诸凡圣悉有生灭，修行者自觉圣趣，现法乐住，不舍方便。”但是凡夫和圣者都有生灭的作用，修行者虽然自觉内证圣智，住现法乐，但是还是不舍方便功德，继续精进。

“大慧，此如来藏识藏，一切声闻缘觉心想所见，虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。”就是二乘因为分别妄想，自心被客尘所覆，就不能证得本来清净的如来藏。

“大慧，如来者现前境界，犹如掌中视阿摩勒果。”什么叫如

来藏的境界，只有佛的内证自知。你要修到离垢了，就会证得你的如来藏。你到了佛的境界，现前境界就好像手上的果子一样，看得清清楚楚，历历分明。阿摩勒果是印度的一种可以食用的果实。

你看佛回答他，讲如来藏，如来藏的境界只有自己证得才能知道，

**大慧，我于此义，以神力建立，令胜鬘夫人，及利智满足诸菩萨等，宣扬演说如来藏及识藏名、七识俱生。声闻计著，见人法无我。故胜鬘夫人承佛威神说如来境界，非声闻缘觉及外道境界。如来藏识藏唯佛及余利智依义菩萨智慧境界。是故汝及余菩萨摩诃萨于如来藏识藏当勤修学，莫但闻觉，作知足想。**

佛说我用神力建立这个法义，讲如来藏，来加持胜鬘夫人和具足利智的诸菩萨，即智慧非常敏锐的这些大菩萨，要他们宣扬如来藏，讲如来藏的法义。加持这些大菩萨，同时也加持声闻，解脱声闻等的执著，使他见二无我。

所以胜髻夫人乘佛的威神讲了很多如来境界，这些不是声闻缘觉和外道所能知的。比如有《胜鬘经》，讲胜鬘夫人的这部经很重要，还有《宝性论》，这一经一论都是《楞伽经》最好的注解，将来有条件的话都应该读一下。《胜鬘经》是系列经典，全称是《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，经里就把如来藏、不空如来藏都说了。所以佛在《楞伽经》提到了这个问题，说我加持胜鬘夫人讲过佛的境界，讲过如来藏。

“如来藏识藏唯佛及余利智依义菩萨智慧境界。”利智，就是很敏锐的智慧；依义，菩萨说法能够依义不依语、依智不依识。只有佛和这些大菩萨才能够证这种智慧境界。

“是故汝及余菩萨摩诃萨于如来藏识藏当勤修学，莫但闻觉，作知是想。”不要以为凭多闻知觉就行了，而是一定要实修实证，才能得那个境界。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**甚深如来藏，而与七识俱；二种摄受生，智者则远离。**

**如镜像现心，无始习所熏；如实观察者，诸事悉无事。**

**如愚见指月，观指不观月；计著名字者，不见我真实。**

**心为工伎儿，意如和伎者；五识为伴侣，妄想观伎众。**

头一句就是讲，如来藏甚深境界是难得知道的，可以知道的就是藏识与七识是同时俱生。对于有能取有所取的执著，智者应当远离，这是第一层的意思。

第二个偈语是讲，智者觉悟到阿赖耶识是无始虚妄的习气所熏，好像镜子现的种种相一样，镜子本身是没有什么相的，相是依他起的，你这样如实观察，就知道真相。

下一个偈语讲得比较清楚了，就是抓着名词这些分别，就好像只看到指头看不到月亮。

最后的四句偈语，就是讲藏识能够变现根身器界，好像变魔术的魔术师一样。意识好像是表演者，前五识起惑造业，就好像配角伴侣一样。有演戏的，有捧场的，自己演自己看，就是八识八个演员，演这台戏。所以就要看破、看透这个戏法，因为这台戏实际上都是我们自心现量，不应该执妄为实。

随文解义这么说了一下，但是这一段讲的很重要，为什么呢？因为大慧问，无我谁生谁灭，而且问到佛性的心识如何，佛在这里详细地答了，讲了如来藏的义理。

就是如来藏像魔术师一样，经上讲的“伎儿”嘛，他能够变现

六道众生的根身器界，他是得善果的因，也是得不善果的因。如来藏这么变现，像魔术的这种变化，本来是没有什么我和我所。因为既然像魔术一样的变幻而成者，实在无所谓我。这个我们以电影为比方就知道了，你看电影那些景象，你绝不会把电影里看到的东西当做实实在在的有。你晓得这是幻相，这是不真实的。你看的时候觉得着迷，好像投入，一看完了，晓得就没有，不实有。只有不懂事的小孩以为是真的。但是就是这样一种情况，我们凡夫不知道变幻之理。于是说根身器界都是由三缘结合嘛，内根、外尘和识，三者因缘和合而生。外道只抓着有一个造物主。凡夫与外道有这种迷惑，就生种种虚妄，就污染熏习如来藏，所以如来藏的名字就叫藏识——阿赖耶识。以后我还会讲如来藏藏识这个名字。藏识也叫识藏。一旦如来藏成为藏识了，就“生无明住地，与七识俱，如海浪身常生不断”。但是如来藏本身实实在在是“离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清净。”我前面说了这句话很重要。

为什么这段经文重要呢？“离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清净。”这是讲如来藏的，佛说的。后来中观学众，研究中观佛学的这些人就讲什么是“自性无垢”呢，就说阿赖耶识的本体就是如来藏。即然阿赖耶识的本体是如来藏，那就有本体了，有本体就说它是不空，于是就认为如来藏是个不了义的法，因为它讲不空。或者它是空了以后转出来的不空，因为它还是有实事上的执著。所以“自性无垢，毕竟清净。”就是对这句话的认识和解释上有不同，中观是这么看。

唯识怎么来看呢？唯识就依经文，什么叫“自性无垢，毕竟清净”，他就依靠这个经文，提出了“转依”，他认为转依的说法才是了义。转依什么？即“迷依”转而成悟，“染依”转而成净。这就是转识成智的说法。所以对这段经文，这段话，中观和唯识就有不同的说法解释。

“大圆满”对这个问题理解又不同。因为经文已经说到了如来藏染则为藏识。如来藏污染了，这才是藏识，所以他才说“自性无垢，毕竟清净。”这个说法并不是说阿赖耶识的本体，说“自性”是指本来的心识而言。心识受染，染就是藏识，没有受污染就是如来藏，这是讲本来的心识而言。正是因为这样，“大圆满”跟中观、唯识的看法又不一样。

所以在修行的道路上，“大圆满”并不以转识成智为究竟。转识成智并没有究竟，这是“大圆满”的看法，这个转识成智还只是修行次第当中的一个手段，要超过这一步才行。超过这一步，在修行道上没有作意，就是直接体验心识不受污染的境界。要直接去体验，怎么体验呢？可能有时候刹那得到了，或者体验了一下又间断了；但是如果渐次修习，就能够任运而见法尔的光明。我们前面讲过如来藏的本来面目、内在光明、原始觉性等等，经过我们的修证，慢慢可以体验到、证到心识不受污染的状态。心识不受污染就是如来藏，受污染就是阿赖耶识。通过修习慢慢能够体验到不受污染的心识状态。

因此“大圆满”讲修行不是把藏识转为清净，而是离开藏识的功能，就是使藏识的机理不起作用，使它不生污染，不起污染，用这个去体验心识的实相。这个实相就是“自性无垢，毕竟清净。”所以这段经文这句话是非常重要的。

这段经文里释迦佛说：除藏识以外，其余的七识都有生灭，第六意识依靠第七末那识，于是执著种种名相，生种种妄想，从贪而生，复生余贪。这个就是凡夫的心识状态，受了污染的心识状态。修禅定的人如果进入了灭尽定，或者到了第四禅，或者像小乘那样得真谛的解脱，那么他所灭的其实只是有生灭的前七个识，而藏识则实在没有灭。因为前七识的功能不起，就叫断惑。但是藏识实实在在是前七个识的因，所以藏识不灭那么前七个识其实也不灭，所

灭的就是它的功能不起作用了。

所以从这里可以知道，佛一直是就“功用”来说这些八识的问题，佛从来没有肯定过什么是空不空的本体，没有把如来藏说成是一个不空的本体。我们有候也说如来藏的本体，那是方便说；竟究了义，第一义谛来说如来藏，只能说它是一个境界，是一个状态，不是什么本体。我们假使能够见如来藏，那就是能够体验到心识不受污染的状态。你体验到那个心识没有受污染的状态就是见如来藏。

离开如来藏藏识的一切分别境界，就是前面说到的五法、三自性、二无我悉皆寂灭，能够离一切分别“次第相续转进”，就能够登不动地到八地。更因为佛的加持力和不住于定境，经中讲不住于卜种“三昧道门乐”，由此更上，就得十地。

这个地方，经里头有一句话和前面讲的一样重要。佛在这里说了一句很重要的话：“是故大慧，菩萨摩诃萨欲求胜进者，当净如来藏及识藏名。”这叫“净名”，净名就是对名相不生差别，不妄执它的性相。“识藏”这个名字要净，“如来藏”这个名字也要净，你看这两个都要净。从这里可以看到，没有把“识藏”和“如来藏”都当作本体；也没有讲如来藏有实性相，都没有。所以佛说了这句话，要净名啊！这个法义是很深的。

我们大家都知道维摩诘菩萨。这个维摩诘菩萨是大圆满法的祖师，大圆满法的祖师是维摩诘，讲不二法门。维摩诘是梵语，如果我们把梵语的意思翻译过来，就是“净名”。这“净名”二字就是维摩诘菩萨的意译的名字。音译的名字叫维摩诘，意译的名字叫“净名”。这个“净名”是有非常深刻意义的。

佛的境界究竟是怎么样呢？这个前面我也说了，释迦佛说的这句话也很重要：“大慧，如来者现前境界，犹如掌中视阿摩勒果。”如来的现前境界是什么呢，犹如掌中看阿摩勒果。这也是经文里头

很重要的话。什么叫现前境界呀？这就是我们禅宗、我们宗门经常说的那句话："当下即是，现前境界。"当下即是什么？这个境界是不能用言语来说的，不能言传的，只能够自证，所以叫现前境界。"现前境界"在唐解本译的是"分明现见"，好像见到掌中的阿摩勒果。我看这个还是宋译本"现前境界"译得好，那个"分明现见"好像还隔着一层。

所以你问佛的境界是怎样的？如来现前境界，好像看掌中的阿摩勒果。那你说佛的如来藏，不受污染的心识状态是个什么状态？无可言说。只有你去修证体验去亲证，自证才能觉知。你硬要回答，就说"现前境界"，当下即是。那就是我们禅门禅宗讲的境界，要证的境界，什么是佛的境界呀？当下即是。这是如来藏，没有话说的，只有你去自悟，自证。

所有修证的一切方法都是方便法门，都是告诉你怎么样不污染，怎么样离开这些污染。这样你把这些污染去掉了，自己就证得如来藏。当然了，也可以直接"当下即是"。所以有顿有渐啊，两种法门，有顿悟的，有渐修的。从此我们也可感受到，这部《楞伽经》禅宗达摩拿它来印心、来传法，祖师的用意，确实良苦。

这是讲的第三个问题，下面讲第四个问题：说四法分别相。

# 四、说四法分别相

因为佛已经把凡夫的心识状态，佛的心识状态、受污染的心识状态、法尔的不受污染的心识状态都说了，所以大慧菩萨就问了：凡夫修行必须由五法、三自性、八识、二无我才能进入如来地，所以请佛再说一说五法三自性这些诸法的分别相。

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，惟愿为说五法、自性、识、二种无我究竟分别相。我及余菩萨摩诃萨于一切地次第相续，分别此法入一切佛法，入一切佛法者，乃至如来自觉地。佛告大慧：谛听谛听，善思念之。大慧白佛言：唯然受教。**

这就是大慧问五法、三自性、八识、二无我这四个法，问这四法的分别相。能够知道它们的究竟分别相了，就能够了达菩萨从初地到十地次第相续，就能够入一切佛法，修到成佛的境界。所以大慧请佛开示。

**佛告大慧：五法、自性、识、二种无我，分别趣相者，谓名、相、妄想、正智、如如。若修行者修行，入如来自觉圣趣，离于断常有无等见，现法乐正受住现在前。大慧，不觉彼五法、自性、识、二无我自心现外性，凡夫妄想，非诸圣贤。**

佛说，我就告诉你，这五法就是“名、相、妄想、正智、如如”。前面我们说如来藏的时候讲过。如果按这五法修行，进入如来的自觉圣道，“离于断常有无等见”，法乐正受就摆在眼前。不觉五法这些东西都是唯心所现，而妄起分别，那就不是圣智。

这是大慧提了问，下面从这段里头又分这么几个小段，一是正明五法。

## （一）正明五法

**大慧白佛言：世尊，云何愚夫妄想生非诸圣贤？佛告大慧：愚夫计著俗数名相，随心流散；流散已，种种相像貌，堕我我所见，希望计著妙色；计著已，无知覆障，故生染著；染著已，贪恚痴所生业积集；积集已，妄想自缠，如蚕作茧，堕生死海，诸趣旷野，如汲井轮。以愚痴故不能知。如幻、野马、水月自性，离我我所，起于一切不实妄想，离相所相及生住灭，从自心妄想生，非自在、时节、微尘、胜妙生。愚痴凡夫随名相流。**

这一段就是讲凡愚不了解名相是假立的，见相心动，随名执著，堕我我所见，染著于色，就覆盖圣智，就起贪瞋痴造诸恶业，妄想缠缚自己，就好像春蚕作茧一样，堕入诸趣无边旷野、生死大海，好像水车汲水轮子一样，轮回循环不竭。就是因为为无明愚痴，不知道诸法如幻、如炎、如水中月，离于能所及生灭相，都是自心所现。

还有前面佛再三批判过的，诸法不是从这些自在天主、时间、微尘、胜妙、神我所生的，这都是外道的议论了。凡夫随名相转，不了解境相实在是由六根、六尘、六识和合而生，能分别的是他心识的妄想，所分别的是名相。不知道由名相故而有分别。

**大慧，彼相者，眼识所照名为色，耳鼻舌身意识所照名为声香味触法，是名为相。大慧，彼妄想者，施设众名显示诸相，如此不异象马车步男女等名，是名妄想。大慧，**

**正智者，彼名相不可得，犹如过客，诸识不生，不断不常，不堕一切外道声闻缘觉之地。复次大慧，菩萨摩诃萨以此正智，不立名相，非不立名相；舍离二见建立及诽谤，知名相不生，是名如如。**

佛分别讲了什么是名、相、妄想、正智和如如。对它们的解释是以名相来贯穿的。色、声、香、味、触、法，就是相。执著名相的是妄想；认为名相不可得的是正智；知名相不生的就是如如。比如象、马、车、男人、女人等这些名词都是分别妄想所生。对名相要用正智观察，不立名相，也非不立名相，离开建立与诽谤两边，不立不破，“知名相不生，是名如如。”什么叫如如啊，名相不生就证得如如。

**大慧，菩萨摩诃萨住如如者，得无所有境界故得菩萨欢喜地。得菩萨欢喜地已，永离一切外道恶趣，正住出世间趣，法相成熟，分别幻等一切法，自觉法趣相，离诸妄想见怪异相，次第乃至法云地。于其中间，三昧力自在，神通开敷，得如来地已，种种变化圆照示现，成熟众生，如水中月，善究竟满足十无尽句，为种种意解众生分别说法，法身离意所作，是名菩萨入如如所得。**

就是说证得如如的菩萨，因为已经到了诸相无所有的境界，所以就得初地欢喜地。得了欢喜地就远离一切外道恶趣，在出世间法中安住，使种种法相成热，善于观察分别一切法，自觉法的趣相，远离颠倒妄想，次第前进一直到十地法云地。在这中间他得三昧力自在，神通功德究竟圆满，乃至成佛以后，还是不违本愿，以种种

变化方便，像水中月那样普现说法，成熟一切众生，不假造做，如如不动圆成佛事。这叫“菩萨入如如所得”。

这一段就是讲正明五法，进一步说明五法。佛在这一段里说五法中的名、相、妄想（分别）、正智、如如。我们说过了，这前面三个是凡夫的境界，正智和如如是圣者的境界。当然从第一义谛来说，正智还是有分别妄想。所以不但是凡夫的相、名、妄想有分别，就是圣者境界的正智也还是有分别，只能是进到如如才无分别。

什么叫住如如？就是经上刚才说的：“大慧，菩萨摩诃萨住如如者，得无所有境界故。”无所有，这就登欢喜地了。怎么叫得无所有？唐译本的经文讲了：“菩萨摩诃萨以其正智观察名相，非有非无，远离损益二边恶见”。就是不犯“增益谤”，也不犯“减损谤”，不犯这两种错误，不堕两边。“名相及识本来不起，我说此法名为如如。”就是佛说的，什么叫如如？就是得无所有。什么叫得无所有？就是上面这句话。

什么叫五法，讲五法就要住于如如。住于如如了，我们就可以看到，讲五法、如如就包括了讲三性、讲八识、讲二无我，这些分别相都包括进去了。这就把五法说透了，就是从如来藏不受污染的心识状态来看五法。连菩萨的正智都还是有分别，只有进入如如无所得了，才能够真正无分别。所以这个讲得很深很精辟。

## （二）通摄三性

底下是讲第二个问题：通摄三性。讲四法分别相，即五法、三自性、八识、二无我，前面刚讲了五法的分别相，进一步说五法可以摄受包括三自性、八识、二无我，讲这个问题。

**尔时大慧菩萨白佛言：世尊，云何世尊为三种自性入**

**于五法为各有自相宗？佛告大慧：三种自性及八识、二种无我悉入五法。大慧，彼名及相是妄想自性。大慧，若依彼妄想生心心法，名俱时生，如日光俱，种种相各别分别持，是名缘起自性。大慧，正智、如如者，不可坏故名成自性。**

这就是大慧提出的问题了，就是为什么五法可以包括摄入三种自性。三种自性就是相自性、缘起自性、成自性，也就是遍计所执性、依他起性、圆成实性这三性。五法怎么摄三自性，佛就说了："三种自性及八识、二种无我悉入五法。"三种自性、八识、二种无我都可以包括到五法里面去，为什么呢？"大慧，彼名及相是妄想自性。"五法里头不是有名、不是有相吗？五法当中的名、相就是妄想自性，就是遍计所执性。妄想自性就是遍计所执性。

"大慧，若依彼妄想生心心法，名俱时生，如日光俱，种种相各别分别持，是名缘起自性。"如果依着这些名、相起妄想分别，就像太阳和光同时生起来一样。依这种种名相，生种种分别，这叫缘起自性。缘起自性就是依他起性。依着名相起分别，这个就是缘起自性，就是依他起性。

"大慧，正智如如者，不可坏故名成自性。"正智、如如，这都是离妄证真的，所以不可坏。这个不可坏，就是三性里面的圆成实性，就是成自性。

所以三性都可以在五法里面包括了。相、名这个是遍计所执性，分别（妄想）这是依他起性，正智、如如这是圆成实性。因为佛说了，三种自性、八识、二种无我都可以包括在五法里头，所以讲了三性。底下讲八识和二种无我。

**复次大慧，自心现妄想八种分别，谓识藏、意、意识**

**及五识身相者，不实相妄想故。我我所二摄受灭，二无我生。是故大慧，此五法者，声闻缘觉、菩萨如来，自觉圣智，诸地相续次第，一切佛法悉入其中。**

就是自心生执著的时候，又有八种分别生起来。“识藏”是第八识阿赖耶识，“意”指末那识，“意识”指第六意识，“五识身相”这是讲前五识。这八识身相都是“不实相妄想故”，说这八识也都没有离开身相分别妄想，所以也没有离开五法。

“我我所二摄受灭”，如果舍离“我”和“我所”这两种我执，“二无我生”，人无我、法无我的智慧现前生起，这就是正智，这就是如如。

所以五法可以全部包括一切圣凡的差别，一切佛法都在其中。上午讲到这里，休息一下。

**复次大慧，五法者，相、名、妄想、如如、正智。大慧，相者，若处所、形相、色像等现，是名为相。若彼有如是相，名为瓶等，即此非余，是说为名。施设众名，显示诸相瓶等心心法，是名妄想。彼名彼相毕竟不可得，始终无觉，无诸法无展转，离不实妄想，是名如如。真实决定究竟自性不可得，彼是如相。我及诸佛随顺入处，普为众生如实演说，施设显示于彼，随入正觉，不断不常，妄想不起，随顺自觉圣趣，一切外道声闻缘觉所不得相，是名正智。大慧，是名五法、三种自性、八识、二种无我，一切佛法悉入其中。是故大慧，当自方便学，亦教他人，勿随于他。**

讲了一切佛法都可以归入五法，佛再进一步解释了五法，什么叫相，什么叫名，什么叫妄想，什么叫如如，什么叫正智。这个地方五法顺序变了一下，如如摆在前面了，正智放在后面了，这是佛为了说明这个问题的方便，调换了一下。

对这五个法的解释，唐译本译这一段的时候是这么译的："此中相者，谓所见色等形状各别，是名为相。"这个是相。"依彼诸相立瓶等名"，就是依着这些相状表现出来的，给它假设一个名字，"此如是，此不异，是名为名。"就是假设给它一个名字，跟其它的东西区分开，这就是名。"施设众名，显示诸相心心所法，是名分别。"用假名，显示了诸相的心、心所法，这就是分别，就是妄想。"彼名彼相毕竟无有"，这个名这个相毕竟是没有实体的，是缘起性空的，"但是妄心展转分别，如是观察乃至觉灭，是名如如。"这是如如。"真实决定究竟根本自性不可得"，这就是"如如相"。唐译本这段话翻译得比较明白一些。

这段总的是说五法的关系，诸佛随顺所证的如来藏的境界，普为众生开示演说，务使众生能够随入随解得悟，离开了断常这些执著，证入自觉圣智境界。佛说五法普摄包括了一切大乘的佛法，菩萨应该自己学，而且教他人学，不要跟随其他外道学说。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**五法三自性，及与八种识，二种无有我，悉摄摩诃衍。**

**名相虚妄想，自性二种相；正智及如如，是则为成相。**

头一句很容易明白了，"摩诃衍"就是大乘。五法、三自性、八识、二种无我把所有的大乘法都包括了。

"名相虚妄想，自性二种相"，五法里头的名、相、虚妄分别，是遍计所执和依他起的。"正智及如如，是则为成相。"正智和如

如则是圆成实相。

你要问佛的如来藏、佛的境界是什么，我就跟你说这些，讲四法，就是讲五法、三自性、八识、二无我，这四法。我们一听，可能会问，后面我们不是要讲证如来藏吗，怎么说了半天还是前面说过的，五法、三自性、二无我、八识，好像还是说前面说过的这些东西一样。这个经的微妙就在这个地方。

如来藏是佛的法尔的清净的不受污染的状态，这种状态是说不出的，只能自证的。所以大慧问这些，佛又把前面说过的提高一步，概括地跟他说。实际上这里头就跟他点明了。在讲第二个问题的时候，我上午已经讲到的那几点，实际上就是画龙点睛一样，点明了如来藏的核心思想。

所以说啊，如果我们读这部经，讲到后面证如来藏的时候，觉得证如来藏没有说一个什么，如果你觉得没有说一个什么，这就对了。你要如果感觉到我说了半天，真的还有一个什么如来藏的东西在那里，那就糟了，那就是魔道了。

我打个比方来来说明一下。比如说水，我可以从五法里头讲，相、名、分别、正智都可以分析这个水。这个水是饮料可以喝的，水还可以除去污垢清洗衣服。我们看到水的形状是它的相，它的名字叫水。当然了，其他民族、外国叫水的名称各各不同了，但还是名嘛。我们可以分别水跟其它物体的不同。比如水跟火不相容，作用性质不同，这是分别嘛。但是究竟什么是水呢，水有流动性、润泽性，水能生长万物。再进一步，化学家分析水是H2O，两个氢原子，一个氧原子，合起来叫水。再看水功能作用可以分很多，但再怎么分，你说它饮用也好，说它洗涤也好，说它润泽也好，说它流动也好……都是讲水的性质。那么水的性质背后是不是有一个什么体性的东西呀？你再怎么说来说去你都是说的水的性质，没有说到水的体性，对不对，这个没有说到水的体性，就反过来说水没有体性，

你找不到水的体性啊，你找不到就对了，就是空啊，没有这个体性啊。说有这个体性，那你能够说的都是它的性质，不是它的体性。如来藏也是一样。

用水打个比方，如来藏也这样的。如来藏要说也说了很多，但都是它的功能；说五法也好、三自性也好、八识也好，都是它的功能。那么如来藏究竟是个什么东西呢？它没有实体。所以我刚才说了半天，你如果认为，说来说去，没有说出如来藏是个什么东西，那就对了；如果我说出如来藏是个什么东西，有个什么实体，那糟了，我就堕到邪道里去了，在这里宣扬的不如法。

所以唯识、中观他们讲如来藏的时候，一个很大的偏见、错误，就是总把如来藏当作一个实体，因此如来藏的这个思想体系就一直没有很好地弘扬，发扬。所以这部《楞伽经》讲如来藏的这个宗旨，这个中心思想，也就没有很好地被弘扬、被发掘。

所以讲如来藏，快要说完了的时候，我才说这一段。不然的话，大家会有疑问，说到最后了，我不晓得如来藏说的什么。你说的还是五法呀，八识、二无我、三自性啊，还是前面讲过的那些东西，好像又再重复说一遍。当然实际上在重复说的时候，释迦佛已经不是简单复述重说，而是里头有很多深义了。但是没有说出一个如来藏来，因为如来藏是一种境界。等于水有它的各种性质一样，如来藏也有这样的表现境界、那样的表现境界，五法、二无我，都是它的境界；是境界上的事情，不是实体上的事情，不是如来藏里头有个二无我、有个五法、有个三自性、有个八识，不是的。所以这一点我们讲到最后证如来藏的时候，一定要弄明白搞清楚。

这是讲了证如来藏里面的四法分别相的第二个问题了。说四法的分别相，一个讲正明五法，一个讲通摄三性。

# 五、结说余义

整个讲证如来藏的这部分，一是灭正受次第，二是说如来常无常，三是说阴界入生灭，四是讲四法分别相，这是并排讲了四个大问题。下面讲第五个大问题：结说余义。就是把一些还没有弄明白的问题，再总结一下，说出它的法义。

## （一）明诸佛如恒沙

结说余义，也是三个问题，第一个问题是：明诸佛如恒沙。就是讲三世诸佛如恒河沙。

恒河是印度最大的一条河流，印度人民生活靠恒河，所以佛常常以恒河做比喻来讲很多法。这里进一步讲为什么诸佛像恒河的沙子那样多，数量重重无尽。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，如世尊所说句，过去诸佛如恒河沙，未来现在亦复如是。云何世尊为如说而受，为更有余义？惟愿如来哀愍解说。**

大慧菩萨又提出问题，就是如您老人家过去所说，过去的佛、未来的佛和现在的佛都是如恒河沙那样，数量多得数不清，我是按着您所说的来接受呢，还是您说的更有别的什么法义呢？希望佛能慈悲开示。

**佛告大慧：莫如说受，三世诸佛量非如恒河沙。所以者何？过世间望，非譬所譬。以凡愚计常、外道妄想，长养恶见，生死无穷。欲令厌离生死趣轮精勤胜进故，为彼说言诸佛易见，非如优昙钵华难得见故息方便求。有时复观诸受化者作是说言，佛难值遇如优昙钵华。优昙钵华无已见今见当见，如来者世间悉见，不以建立自通故，说言如来出世如优昙钵华。大慧，自建立自通者过世间望，彼诸凡愚所不能信。自觉圣智境界无以为譬。**

佛就跟大慧说，你先不要说接受了，你要知道三世诸佛的数量实在不是恒河沙可以比喻的，“非譬所譬”嘛，因为是超越世间所知的缘故，恒河沙都不能比。但是为了凡夫众生脱离生死轮回，能够勇猛精进，我就“为彼说言”，我就跟他们说“诸佛易见”，诸佛容易见，“非如优昙钵华难得见故”，诸佛不是像昙花一现那样，难得一见。你们看见过昙花吧，昙花一般都是晚上开，一般也就是开四个多小时，最多六个小时就谢了。

佛说，为了使这些凡愚外道了脱生死，向上精进，我就跟他们说诸佛还是容易见的，这样就容易使他勇猛精进嘛。如果我说佛象昙花一样，难得遇到，那么“息方便求”，他就会退却不前。我就打个比方吧，昙花是难得一见，但是诸佛像恒河沙一样，容易看到的，我这是比喻的说法。

“有时复观诸受化者，作是说言，佛难值遇如优昙钵华。”但对不同根机的人，有时又说佛像昙花那样不容易遇见。

实际上世间的昙花可能你过去现在乃至未来都没有机会见到，但是“如来者世间悉见”，如来世间都能见到，你见不到是因为“不以建立自通故”，即你不能内证自觉，所以你见不到如来，要见如

来好像昙花开放那样难。

“大慧，自建立自通者过世间望，彼诸凡愚所不能信。”但是建立自通超过世间所知，凡愚他不能信受，因为佛的自觉圣智境界不是能拿比喻来说得清的，只有亲自证得才能知道。

**真实如来过心意意识所见之相，不可为譬。大慧，然我说譬佛如恒河沙无有过咎。大慧，譬如恒沙，一切鱼鳖、输收魔罗、师子象马、人兽践踏，沙不念言彼恼乱我而生妄想。自性清净，无诸垢污。如来应供等正觉自觉圣智恒河，大力神通自在等沙。一切外道、诸人兽等一切恼乱，如来不念而生妄想。如来寂然，无有念想。如来本愿以三昧乐安众生故，无有恼乱，犹如恒沙，等无有异。又断贪恚故。**

佛说真实如来是离开心、意、意识这些分别相的，不是以比喻能够说的。佛接着又说，然而我把佛比喻为恒河沙也没有过错。为什么呢？佛就讲他的理由了，比如恒河沙，一切河里的鱼鳖、输收魔罗、狮子、大象、马以及人兽都践踏它，但这个沙子不会有怨言，说你践踏了我，恼乱我，而生妄想。佛他也是的，如来自性清净，“如来应供等正觉自觉圣智”像恒河一样，大力神通像沙一样。对一切外道以及人、兽等一切恼乱，如来他都不生分别妄想。如来是以他的本愿正定来安乐众生，他无有恼乱，这跟那个恒河沙子没有两样。这也说明如来是断了贪欲和瞋恚。

这是为什么说佛如来如恒河沙，佛讲了七个道理、七点法义。刚才念的这一段是一个法义，就是拿恒河沙做比喻，佛本性清净，自在无垢，没有分别，不会因为人兽扰乱而生埋怨恼怒。

“输收摩罗”是印度语，意思是一种杀自己亲子的恶鱼。下面佛接着讲其余六个法义。

**譬如恒沙是地自性，劫尽烧时烧一切地，而彼地大不舍自性，与火大俱生故，其余愚夫作地烧想而地不烧，以火因故；如是大慧，如来法身如恒沙不坏。大慧，譬如恒沙无有限量；如来光明亦复如是，无有限量，为成熟众生故，普照一切诸佛大众。大慧，譬如恒沙别求异沙永不可得；如是大慧，如来应供等正觉，无生死生灭，有因缘断故。大慧，譬如恒沙增减不可得知；如是大慧，如来智慧成熟众生不增不减，非身法故，身法者有坏，如来法身非是身法。如压恒沙，油不可得；如是一切极苦众生逼迫如来，乃至众生未得涅槃不舍法界，自三昧愿乐，以大悲故。大慧，譬如恒沙随水而流，非无水也；如是大慧，如来所说一切诸法随涅槃流。是故说言如恒河沙。**

这第二个意思，就说恒河沙属于地大的性质，与火大并存俱生，所以火烧实不能坏，凡夫以为大地也被燃烧了，但实际上大地坚固不坏。以此比喻如来的法身自性也是不坏的，虽历三世，但是平等不动。

第三个意思，恒河沙是数不尽的嘛，如来普度众生的光明，也像沙子一样是没有限量的，成熟众生，普照一切诸佛大众。

第四个意思，就是恒河沙性不改，沙性单一，沙就是沙，也没有其他的异沙，这就比喻如来的自觉圣智没有生灭变异，也没有其他的杂质。

第五，这就讲恒河沙的数量，取了不见减少，增加了也不见多。

以此来比喻如来法性不增不减，这是讲如来的智身，不是讲如来的色身，色身就有坏了。

第六个比喻，比如恒河沙，无论你怎么去压它你总榨不出油来，这就好比众生再怎么用所有极苦恼之事来压迫如来，如来也不会生烦恼，这实在是由于如来本愿大悲的缘故。

第七个意思，恒河沙随水而流，没有水，沙不会自流，这就比喻说佛因为大悲的愿力慈愍众生，不舍众生，恒顺众生，因为众生生死轮回不得解脱，不能够了生死证涅槃，所以佛三世常说解脱涅槃的法义。

**如来不随诸去流转，去是坏义故。大慧，生死本际不可知，不知故云何说去。大慧，去者断义，而愚夫不知。**

**大慧白佛言：世尊，若众生生死本际不可知者，云何解脱可知？佛告大慧：无始虚伪过恶妄想习气因灭，自心现知外义，妄想身转解脱不灭，是故无边，非都无所有，为彼妄想作无边等异名。观察内外离于妄想，无异众生，智及尔炎一切诸法悉皆寂静，不识自心现妄想故妄想生，若识则灭。**

“如来不随诸去流转”，这里“去”同趣字，“诸去”就是诸趣。如来不在诸趣中流转，因为“去是坏义故”，如来是不来不去的嘛。

“生死本际不可知，不知故云何说去”。生死的问题不可知，你不知道怎么说去呢。“本际”这两个字很重要，我明天会再讲。本际，它有法尔的、无始以来的意思。

“大慧，去者断义”，如果有去的话，就是断见。“而愚夫不知”，生死本际的深义不是凡夫所能知道的。

“大慧白佛言：世尊，若众生生死本际不可知者，云何解脱可知？”大慧问：假设众生法尔的无始以来的这种生死是不可知的，那么怎么样才能解脱呢？佛告诉大慧：如果能够了知境为心现，善自心现，就灭掉了无始虚伪过恶妄想习气的因缘，这样就离开二种障碍，证得菩提涅槃，这就是解脱，而且这个解脱是不断灭的。

这里所谓没有边际，和凡夫分别妄想的“无边”是不同的。用正智观察内外诸法，能取的智与所取的境都是虚幻无实。

认识不到自心，妄想就生了；证到如来清净解脱果了，妄想就灭了。

这个地方对“寂静”要注意。寂静是和涅槃联系在一起的，涅槃的一个相是寂静。但是我们要弄清楚，寂静不是说心意识完全不动了，以为安静不动了就叫寂静了，那就没理解对。安静不动只是寂静的一个相，涅槃一定寂静，但是寂静不等于就是涅槃了。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**观察诸导师，犹如恒河沙，不坏亦不去，亦复不究竟，是则为平等。**

**观察诸如来，犹如恒沙等，悉离一切过，随流而性常，是则佛正觉。**

偈语说得很清楚了，就是观察恒河沙诸佛都是平等的，不来不去不坏，但是为了安乐众生的缘故也不究竟灭；好像沙随河流但沙性不变，诸佛随机说法，他的法性也不坏。这是答复大慧问的。

佛经常说诸佛如恒沙，大慧问是不是还有别的法义，佛就从七个方面，拿沙子做比喻来说，实际上就是说如来藏的状态，不是说它的体，说它的状态、表现，用恒河沙打比方。这是结说余义的第一个问题，明诸佛如恒沙。

## （二）明诸法刹那坏相

第二个问题：明诸法刹那坏相。这一段讲八识转依的关系讲得很多。我们佛学院的老师精通唯识的不少，明海法师、常照法师、悟凡法师对唯识都有研究，他们在辅导的时候再好好讲一讲。因为很多都是从唯识的转依上来说的。

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，惟愿为说一切诸法刹那坏相。世尊，云何一切法刹那？佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说。**

大慧问这个问题，就是因为佛常常说缘起的这些法都是刹那生灭的，一切有为法、世间法都是刹那刹那生灭不停的。那么出世间法、无漏法、解脱法是不是也是刹那刹那地坏相呢，是不是也刹那刹那不停地变化着呢？他就问这个问题。前面大慧就问了，您经常讲恒河沙，为什么讲恒河沙。这里也是拿佛经常讲的刹那变化来问，因为他要问如来藏、佛的境界嘛，那么解脱法、出世间法是不是也是刹那刹那坏呢？佛就讲，好哇！我就给你说吧。

**佛告大慧：一切法者，谓善不善、无记、有为无为、世间出世间、有罪无罪、有漏无漏、受不受。大慧，略说心意意识及习气是五受阴因。是心意意识习气长养凡愚善不善妄想。大慧，修三昧乐，三昧正受现法乐住，名为贤圣善无漏。**

这是讲一切法都是什么呢，都是相对待的法，讲善法、不善法、无记，无记就是不善不恶的，还有有为和无为、世间和出世间，以及有罪无罪、有漏无漏、受不受等等。

凡是有为有漏的世间法，下面说到了，五阴摄受的外法都有刹那。无为无漏的出世间法和涅槃摄受的内法这就是非刹那。佛说，简而言之，心、意、意识习气就是形成五阴（色、受、想、行、识）觉受的原因。

有漏法，像五阴都是受八识熏习增长的，所以有善不善的分别。有善不善的分别就有刹那。因为无明习气种子经业力熏染，业力一发动，种子的变化就不停了，就刹那刹那地变。

无漏法，比如三昧正受，现法乐住，这个是贤圣的善无漏法，这个法就没有刹那。

**大慧，善不善者，谓八识。何等为八？谓如来藏名识藏，心、意、意识及五识身，非外道所说。大慧，五识身者，心、意、意识俱。善不善相展转变坏、相续流注，不坏身生亦生亦灭，不觉自心现次第灭余识生。形相差别摄受意识、五识俱相应生。**

就是讲善和不善都是八识的分别作用。

“如来藏名识藏”，如来藏藏识这个名称，前面我开始讲本经的宗旨时反复说了这个名词，后面我还会说。

“识藏”也叫藏识。这个“识藏”是心、是第八阿赖耶识，“意”是第七识，“意识”是第六意识，“及五识身”是前五识。这个识里头，藏识是无覆无记。无覆无记就受到善不善熏，在唯识讲这是根本依吧，根本依就是一切其他识的变化都是藏识输送的种子的变化而引起的。根本依就是无覆无记。第七识就是染净依，污

染和清净所依，这个所依是有覆无记。和阿赖耶识不一样，阿赖耶是无覆无记，阿赖耶识本身它没有什么善恶，它也不像第七识末那识抓着我执不放，受污染了。所以第七识是染净所依，但是第八阿赖耶识是根本所依，因为前七识的变化还是阿赖耶识提供的种子所生成的。所以藏识是无有善恶的，是无覆无记的；这个第七识是有覆无记的，就是它还是有污染的；第六识那就是通三性，善的也有，不善的也有，无记的也有，所以这第六识是分别依。八识是根本依，七识是染净依，第六识是分别依。

“大慧，五识身者，心意意识俱。”这句话唐译本译为“五识身者意识俱”。就是五识是与意识同时俱生。眼耳鼻舌身五识起作用的时候，一定要有第六意识的同时参与才能起作用。

“善不善相展转变坏、相续流注，不坏身生，亦生亦灭。”这五识所感受到的善不善的现象，是展转变化相续不断的，刹那刹那不停嘛。

“不觉自心现次第灭余识生”。一般凡夫不知这些相都是自心所现，是八识所现，而且是次第生灭的，这个识灭，那个识马上生起，刹那生灭嘛。

“形相差别摄受意识、五识俱相应生”。这句的意思是，意识与五识都执取形相差别，分别嘛。

**刹那时不住，名为刹那。大慧，刹那者，名识藏如来藏意俱生识习气刹那；无漏习气非刹那，非凡愚所觉。计著刹那论故不觉一切法刹那、非刹那，以断见坏无为法。大慧，七识不流转，不受苦乐，非涅槃因。大慧，如来藏者，受苦乐与因俱，若生若灭。四住地、无明住地所醉，凡愚不觉刹那见妄想熏心。**

“大慧，刹那者，名识藏如来藏意俱生识习气刹那。”什么叫刹那，就是八识的种子因为第七识的执著，业力业风吹动，就把这些种子活动起来了，七个识也就跟着活动1r，种子生现行，现行又生新的种子，原来的种子又生种子、又生现行，现行又生新的种子，这样生生不已，刹那刹那不停变化的，这个叫刹那，表示一刻也不间断。藏识第八识，它包含着无始以来的习气种子，这个种子我们上次说过它有六个义，最重要的一个是刹那不停地生灭，生同时就灭，灭同时就生，刹那刹那不停。

“无漏习气非刹那，非凡愚所觉。”因为藏识的种子都是无明熏的，无始以来的“俱生识习气刹那”，无始以来跟着人一起生的名言习气种子，是刹那变化的。无漏的习气、无漏的种子则不是刹那。这个不是凡愚所能够知觉的。

“计著刹那论故不觉一切法刹那非刹那，以断见坏无为法。”因为凡夫不知道诸法有刹那与非刹那的区别。有为法是刹那，无为法是非刹那；有漏的种子是刹那，无漏的种子是非刹那。不知道这个，就执著无为也是刹那，把无为的法也当成刹那了，会堕入断见。

“大慧，七识不流转，不受苦乐，非涅槃因。大慧，如来藏者，受苦乐与因俱，若生若灭。”还有受生死流转和受苦乐业报的，这是藏识，不是前七识，藏识受苦乐的熏，种子总是在那里，而且是刹那生灭的。

“四住地、无明住地所醉”。就是凡夫被四住地和无明住地所缠绕所迷醉。四住地就是指三界的一切见惑和思惑，这四个住地是：

①见一切住地，三界之一切见惑也。

②欲爱住地，欲界之一切思惑也。

③色爱住地，色界之一切思惑也。

④有爱住地，无色界之一切思惑地。

再加上无明住地，称为五住地。因为此五法生一切之过，是恒沙烦恼之根本依处，所以叫住地。

二乘就是受无明住地所迷醉，无明住地就是第七识。

“凡愚不觉刹那见妄想熏心”。这都是不了解真性当中没有刹那生灭，因为他妄想分别。这都不是圣境圣智。

**复次大慧，如金金刚、佛舍利，得奇特性，终不损坏。大慧，若得无间有刹那者，圣应非圣，而圣未曾不圣，如金金刚虽经劫数，称量不减。云何凡愚不善于我隐覆之说，于内外一切法，作刹那想。**

无漏法，出世圣贤所证得的圣智境界，好像金刚、舍利，终不损坏。这是打比喻，舍利、金刚历劫不坏，圣境也是这样。

这里舍利讲的不是一般的舍利。高僧大德也可以有舍利的，佛的弟子也都有舍利。他这里说的是佛舍利，佛的舍利。什么叫舍利？舍利就是戒定慧所修的功德，是修行的结果；是戒定慧这种精神变的物质。舍利这种物质是精神变的，是戒定慧的结晶，这个叫舍利。那么佛的舍利是佛的戒定慧，他的肉身经过修行，观身不净，最后火化了，他结晶的东西是舍利。

释迦佛最后火化了，留在人间是八万四千个舍利。在这些舍利当中留下了四枚佛牙舍利，《涅槃经》上都讲了。释迦牟尼佛圆寂后，当时还没有火化，有两枚牙舍利，一枚就被帝释天请到天宫去供养，另外一枚，有两个说法：一个说法就说是跟着帝释天在一起的一种很敏捷的鬼神，看到帝释天请了舍利，他也跟着请了一枚佛牙舍利，这是一说；另外一说是请到海底龙宫里去了。那就是说四枚佛牙舍利，一枚在天宫，一枚在龙宫，留在人间的呢，就只有两枚，一枚在斯里兰卡，这叫斯里兰卡的佛牙，一枚现在我们北京八

大处佛牙塔里头。

我们中国的佛牙舍利是在我国南北朝的时候，法献法师西行求法，在于阗国得到请回来的。回来以后，在南京供养了十五年，没有人知道。后来知道了，这中间辗转呀，从南北朝“宋齐梁陈”一直到唐朝，佛牙保存的脉络都很清楚的。唐朝末年，黄巢农民起义，佛牙又从南京转到四川，转了好几个地方，最后转到燕京，就是现在的北京，当时辽国砌了塔，供养了几百年，一直到1900年被八国联军炮火所毁，剩下一个塔基，后来僧人在清理废墟的时候，又把佛牙舍利找到了，在石头匣子里装着，写得很清楚是佛牙舍利。这样又请出来了，一直到解放后，我们佛教协会把佛牙舍利请到广济寺供养，后来政府在原来的佛牙塔（招仙塔）的旁边又重新建立了一个佛牙塔，因为原来的佛牙塔的地基不好。这枚佛牙叫做法献佛牙，法献请的，又叫北京佛牙，因为在北京嘛。

斯里兰卡的佛牙也有一千多年了，也是每年的八月就请出来，瞻仰供奉，一个多月以后就请进去，一年就是一个月拿出来给大家供养。

我们的佛牙也是到过泰国、缅甸这些地方，被这些国家请去供养过。

另外就是还留了一枚佛指舍利，释迦牟尼佛中指的一个舍利。这枚佛指舍利也在中国，就在陕西扶风县的法门寺。法门寺的佛指舍利也是从南北朝北魏的时候就请进来了，到唐朝也是建塔把它封闭了，封闭了也是一千多年，后来因为风雨雷电长期侵蚀，到1981年塔就半壁坍塌，剩下一半了。这个塔是唐朝修建的，明朝加固过，塔底下都没动过。看到塔身坏了怕危险，就把这个塔拆了，结果发现塔下的地宫珍藏着一千多件唐朝供养品，有法器、宝函，佛指舍利有四枚，一枚是真的叫做灵骨，佛的真身灵骨。另外有三枚叫影骨。

所谓影骨就是当时唐朝法门寺的那些出家人怕朝庭把舍利请去以后不送回来了，就搞了些复制品，这叫影骨。你来请舍利，看情况，是给灵骨还是影骨。但是影骨跟灵骨一起供养，也供养了那么多年了。所以朴老讲，灵骨与影骨非一非异，影骨和灵骨应该同等看待。

法门寺下面宝贝多得很，所以成为一门学问，叫法门寺学。可以从实物里头研究唐朝的历史以及工艺、美术等等，当然包括佛法在内。

唐朝密教的曼陀罗就在法门寺地宫的宝函里保存下来了，因为这个地宫一下去是甬道，分前室、中室、后室和密室，前室有个影骨，中室有个影骨，后室有个影骨，密室的龛里才是灵骨。佛指舍利都是由宝函包藏着，宝函有的八重、有的五重，一层一层包着的。宝函上有很多图像，都是曼陀罗。

所以我们国家有两枚佛舍利，一枚佛指舍利，一枚佛牙舍利，可见我们中土华夏大众跟佛有缘，能在我们这里供养。

佛舍利、金刚，这是历劫不坏的。我们讲精神可以变物质，物质可以变精神。舍利就是精神变的物质。《金光明经》讲，舍利由戒定慧功德所熏修嘛。

圣智境界也是这样的，圣智境界像佛舍利、金刚一样不坏。这个道理是很隐秘，凡愚不解，于是乎对内外诸法就妄想计著刹那生灭相，他以为圣贤境界无漏法跟有漏法一样也是刹那变的。

**大慧菩萨复白佛言：世尊，如世尊说，六波罗蜜满足，得成正觉。何等为六？佛告大慧：波罗蜜有三种分别，谓世间、出世间、出世间上上。大慧，世间波罗蜜者，我我所摄受计著，摄受二边；为种种受生处，乐色声香味触故满足檀波罗蜜，戒、忍、精进、禅定、智慧亦如是；凡夫**

**神通及生梵天。**

就是大慧又进一步问，世尊常说六波罗蜜（六度）修好了，修圆满了，就能够得成正觉。“何等为六”，请佛讲一讲这个问题。

因为六度的修习好像还是有为的无漏法，有为的无为。有为里头有有漏法，也有无漏法。无为都是无漏法。好像六度的修习还是有为的无漏法，有为的无漏法应该是刹那。你现在修六波罗蜜能够得正觉的话，那我就要问了，你在刹那里头修，怎么能得非刹那的正觉呢？大慧问的是这个意思。

佛就回答这个问题，说六度有三种，一种世间六度，一种出世间六度，一种出世间上上六度。“檀波罗蜜”就是布施波罗蜜，就是六度里的布施度。世间六度是有为有漏的，是属于刹那坏的，因为凡夫修六度的时候，他执著我和我所，执著两边，求诸生趣，他贪著色声香味触五尘的享受，为身前身后的种种受生处着想，他这样而修布施，以这样的目的，他修持戒、修忍辱、修精进、修禅定、修智慧，但这种六度只能得到生天的果报，得凡夫神通及生梵天这种果报，这是世间的六度。世间的六度是有为有漏法，是刹那的。

**大慧，出世间波罗蜜者，声闻缘觉堕摄受涅槃故行六波罗蜜，乐自己涅槃乐。**

第二种是出世间六度，这是有为无漏的，是声闻缘觉所修的。这个有为无漏也还是属于刹那法。二乘声闻缘觉修行六度，他不像修世间六度那样，他不取三界的福报，他要脱离三界嘛。他只求涅槃自乐，他破除了人我执，了分段生死，但抓着涅槃彼岸就以为真实。所以他虽然是无漏法已经证得涅槃了，但还是有为的无漏。

第三种就是出世间的上上六度。

**出世间上上波罗蜜者，觉自心现妄想量摄受及自心二故，不生妄想，于诸趣摄受非分，自心色相不计著，为安乐一切众生故生檀波罗蜜，起上上方便；即于彼缘，妄想不生戒，是尸波罗蜜；即彼妄想不生，忍知摄所摄，是羼提波罗蜜；初中后夜精勤方便，随顺修行方便妄想不生，是毗梨耶波罗蜜；妄想悉灭，不堕声闻涅槃摄受，是禅波罗蜜；自心妄想非性，智慧观察，不堕二边，先身转胜而不可坏，得自觉圣趣，是般若波罗蜜。**

出世间上上六度，它的有为无为都是无漏，在有为法、无为法都是无漏，这个上上六度不是刹那法。前面的两种六度还是刹那法，只有这个有为无为都是无漏的上上六度才是非刹那法。

因为菩萨了知自心的能所二法都是妄想，不生执著，不取色相，但是为利乐有情而常行布施。在布施利他的时候，他的境界里头也不起分别（妄想），这就是持戒。“尸波罗蜜”就是戒波罗蜜。在不起分别的时候，他能够忍（认）知能取所取都没有自性，这就是安忍。“羼提波罗蜜”就是安忍波罗蜜。昼夜精进，随顺修行于方便道，妄想不生，这就是精进。“毗梨耶波罗蜜”就是精进波罗蜜。妄想均灭，不堕于二乘涅槃境界，这就是“禅波罗蜜”，禅定波罗蜜。以智慧观察自心所现的妄想都没有自性，不堕断常两逸，净化身心，展转增胜而不坏灭，就得内证自觉境界，这就是“般若波罗蜜”。

讲了三种六度波罗蜜。就是回答大慧的提问，世间法都是刹那刹那坏灭，那么出世间解脱法，是不是也是刹那坏呢，比如我们常常讲修六度，六度应该是无为法、无漏法，但是不是也是刹那的呢？佛就告诉他六度也分三种，前两种，即世间的六度和出世间的六度

还是刹那，只有出世间上上的六度圣智境界，是非刹那法。

世尊为说明这个问题，又说了个重颂。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**空无常刹那，愚夫妄想作；如河灯种子，而作刹那想。**

**刹那息烦乱，寂静离所作；一切法不生，我说刹那义。**

**物生则有灭，不为愚者说；无问相续性，妄想之所熏。**

**无明为其因，心则从彼生；乃至色未生，中间有何分。**

**相续次第灭，余心随彼生；不住于色时，何所缘而生。**

**以从彼生故，不如实因生；云何无所成，而知刹那坏。**

**修行者正受，金刚佛舍利；光音天宫殿，世间不坏事。**

**住于正法得，如来智具足；比丘得平等，云何见刹那。**

**揵闼婆幻等，色无有刹那，于不实色等，视之若真实。**

佛说的偈语进一步说明，世间诸法刹那无性，其体本空，本自无常，因为人的迷惑而生。比方河流和灯光，粗一看好像个实物，其实都是前后相续、刹那变化的。

上次我们讲相续相问题的时候反复说了，我说是可惊的相续。《楞严经》不是讲三种相续吗，世界相续、众生相续、业果相续；《大毗婆沙论》讲五种相续，归纳成一个相续，就是刹那相续。

我们讲世间都是没有自性的，没有永恒性，没有这个永恒性这就是无常。世间法没有不是刹那刹那不停地变化的。我们人从小孩子、儿童、少年、青年、壮年而老年，不知不觉，今日之我已非昨日之我，都是刹那刹那不停变化。

应该知道诸法的性空，诸事寂静而无所作，那就不取刹那了。凡夫不知生灭，执著无间的相续以为是常，这都是为妄想所熏。藏

识变现的诸色，就是由我们根身器界变现出来的色界，都是刹那刹那生灭的，中间实在没有次第可得。

如果你心不住于色，“何所缘而生？”生且不生，灭从何灭呢。所以知道刹那刹那是无性的，真正来说它是一种妄想分别。

修行者如果证得圣智了，就像金刚、舍利究竟不坏。如来住于正法平等，比丘也可以证得平等智，这都不是刹那义。

像乾达婆城如幻都是不真实的，随生随灭，实际上是无生灭的，随生随灭了嘛，生就是灭，灭就是生，就是无生灭了嘛，这才能通达诸法实相。

这个是讲诸法的刹那坏相，这是第二个大问题。结说诸义里头第一讲诸佛如恒沙，第二说诸法刹那坏相，下面接着说第三个问题：明如来变化。就是佛继续说如来的种种变化，来解释大慧其他的是迷惑。

## （三）明如来变化

**尔时大慧菩萨复白佛言：世尊，世尊记阿罗汉得成阿跋多罗三藐三菩提，与诸菩萨等无差别？一切众生法不涅槃，谁至佛道？从初得佛至般涅槃，于其中间不说一字，亦无所答？如来常定故亦无虑亦无察？化佛，化作佛事？何故说识刹那展转坏相？金刚力士常随侍卫？何不施设本际？现魔魔业？恶业果报，旃遮摩纳、孙陀利女，空钵而出，恶业障现，云何如来得一切种智而不离诸过？佛告大慧：谛听谛听，善思念之，当为汝说，大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。**

这一段是大慧菩萨提出十个问题问佛。我们先来看第一个问题：“世尊记阿罗汉，得成阿跋多罗三藐三菩提，与诸佛菩萨无差别？”就是问佛，您授记阿罗汉他能够成佛，那菩萨和阿罗汉还有没有差别？这是问的第一个问题。

第二个问题：“一切众生法不涅槃，谁至佛道？”因为前面讲了五种种性嘛，有一种叫一阐提，是不能成佛的种性，断了善根的人。那么这种九佛种性众生怎么成佛呢？这是第二个问题。

第三个问题：“从初得佛至般涅槃，于其中间不说一字，亦无所答？”就是问佛，从您得道以后一直到您般涅槃，这期间您说法说了四十九年，但为什么您却说您没有说一个字，也没有回答什么问题呢？

第四个问题：“如来常定故亦无虑亦无察？”就是问，如来您常在定中没有思虑，无虑无察，您怎么能够应机说法？

第五个问题：“化佛，化作佛事？”化佛是怎么样做佛事的？我们讲做佛事活动嘛，问化佛他怎么做这些佛事活动的。

第六个问题：“何故说识刹那展转坏相？”什么缘故您要说诸识都是刹那变坏的？就是为什么您说识都是刹那展转变化坏相。

第七个问题：“金刚力士，常随侍卫？”佛身旁为什么常有金刚力士侍卫？等于现在的领导有警卫员一样的，问佛为什么有金刚力士侍卫。

第八个问题：“何不施设本际？”这是个大问题了，前面我讲本际，有法尔的和无始以来的意思。这里就是问，您为什么不说无始以来生死的本源究竟是什么？

第九个问题：“现魔魔业？”就是讲佛如来为什么还有魔业？这是第九个问题。

第十个问题：“恶业果报，旃遮摩纳、孙陀利女，空钵而出，恶业障现，云何如来得一切种智而不离诸过？”就说如来您既然都

能够证得了一切种智了，您为什么还有恶业恶报呢？

“旃遮摩纳”是一个婆罗门女子的名字，这个婆罗门的女人曾经诽谤佛，造谣说佛跟她有染，后来帝释天当众揭穿了她的谎言，她因谤佛而下阿鼻地狱。“孙陀利女”也是个外道，她也诽谤过佛，诬灭说佛曾经杀过女人。“空钵而出”也是一个典故，是讲佛曾经到婆罗门城乞食化缘，但是没有得到布施，没有乞到食物，空着钵出来了。

就是通过这几件事，旃遮摩纳和孙陀利女的谤佛，还有乞食而没有得到食，这些都是恶业的报应，您佛得了一切种智了，为什么还有这些恶报。

《大智度论》里面记得很清楚，佛有九个烦恼。这里例举了其中几个例子，大慧就问佛您已经成了佛，证如来智了，为什么还有这些烦恼和错误。

佛下面就详细地问答，来解除他的疑惑。

**佛告大慧：为无余涅槃故说诱进行菩萨行者故，此及余世界修菩萨行者乐声闻乘涅槃，为令离声闻乘进向大乘。化佛授声闻记，非是法佛。大慧，因是故记诸声闻与菩萨不异。大慧，不异者，声闻缘觉、诸佛如来，烦恼障断，解脱一味，非智障断。大慧，智障者，见法无我，殊胜清净。烦恼障者，先习见人无我断，七识灭，法障解脱，识藏习灭，究竟清净。**

佛首先回答大慧问的第一个问题，就是阿罗汉跟菩萨的差别，为什么佛给声闻授记成佛。佛就说这是为了使声闻缘觉二乘能够入菩萨行，进大乘道，菩萨也要精进，不要像二乘那样入有余涅槃，这是法身佛正说的。前面说佛给声闻授记，那是化身佛说的。

菩萨和声闻二乘就着相同之处来讲，都是断烦恼障的。但二乘没有断所知障，这就是跟菩萨不同了。断所知障就能见法无我，断烦恼障只能见到人无我。如果仅舍离前七识的功用，但藏识还没有断，所以不能够勇进成佛。这就是答复大慧菩萨第一个问题。

大慧菩萨第二个问题就是无佛种性的众生如何成佛。佛答复他，因为在第八识心体上圣凡都是平等的，众生都具有如来藏，所以都能成佛。实际上讲第一个问题的时候，也就回答了第二个问题了。

**因本住法故前后非性，无尽本愿故如来无虑无察而演说法，正智所化故念不妄故无虑无察。四住地、无明住地习气断故二烦恼断、离二种死、觉人法无我及二障断。**

“因本住法故前后非性”，法性是常住的、本来如是的，没有生灭增减可得，我前后所说的法都是教化的方便，实无自性，所以说没有说一个字。这就是答复大慧的第三个疑问。

佛因为悲愿无尽，“如来无虑无察而演说法。”佛在无思虑中说法，因为他具足正智的缘故，虽说法而无分别，非妄念所生，还是在无思虑的境界当中。这是回答第四个问题。

“四住地、无明住地习气断故”，因为佛已经断了五住地的习气，空二烦恼，离开了分段生死和变易生死，觉知人无我、法无我，证二无我智，已经了脱生死了。所以这样子才能做大佛事。这个是回答解释大慧的第五个问题，就是化佛如何做佛事。

**大慧，心意意识眼识等七，刹那习气因，善无漏品离，不复轮转。大慧，如来藏者，轮转涅槃苦乐因，空乱意。大慧，愚痴凡夫所不能觉。**

就是讲因为前七识都是由种子习气所生，是刹那生灭的。如果证得了无漏善果呢，就能够脱离习气，不受轮回流转。如来藏藏识的境界是善不善因。这不是凡夫和二乘的“空乱意”所能知觉的。

“空乱意”是什么呢？二乘声闻缘觉他们也有智慧，二乘的智慧是了解人无我，但他这个慧是空慧，他以为空慧就是寂静，他不知道他所谓的寂静还是有变易流注的。就是他抓着四谛、十二因缘这些法不放，他以为只要人无我了，种子流注就停了。实际上只停了人我那一部分，法我那一部分还是没有停，所以这个叫做“空乱意”。这指的是二乘，所以二乘凡夫不知道如来藏是轮回、涅槃的因。这个是回答第六个问题，何故说诸识刹那变坏。

**大慧，金刚力士所随护者是化佛耳，非真如来。大慧，真如来者，离一切根量，一切凡夫、声闻缘觉及外道根量悉灭，得现法乐，住无间法智忍故，非金刚力士所护。一切化佛不从业生。化佛者，非佛不离佛，因陶家轮等众生所作相而说法，非自通处说自觉境界。**

“大慧，金刚力士所随护者，是化佛耳，非真如来。大慧，真如来者离一切根量。”这个是讲法身佛不可思议的境界是离开诸根大小数量的。法身佛住在法乐里头，成就忍智，常在定中，所以真正的法身佛他不是用金刚力士做护卫的，金刚力士所护卫的是化身佛。这是回答第七个问题。

“化佛者，非佛，不离佛。”这就是说化身佛他也常常示现种种业报、魔障的相，这虽然不是他自觉通达的境界，但也不离开真佛的实际。“非自通处说自觉境界”，他不是说的自觉通达的境界。

好比“陶家”，制陶具的泥瓦匠，他具足了众缘，他用模型制做种种陶器。化佛为了度众生，应身说法，他也有种种示现的，包括示现种种业障相，这种示现虽然不是佛的真实，不是佛的究竟境界，但是也不离开佛的实际。这就回答了大慧菩萨的第九问和第十问。

**复次大慧，愚夫依七识身灭起断见，不觉识藏故起常见。自妄想故不知本际。自妄想慧灭故解脱，四住地、无明住地习气断故一切过断。**

“复次大慧，愚夫依七识身灭起断见，不觉识藏故起常见。”凡夫看到意识有生灭，所以起断见，或因为不能觉知“识藏”第八阿赖耶识而起常见。

“自妄想故，不知本际。”不知道本来面目，不知道无始以来的真实境界。“本际”就是无始的、本来的、法尔的意思。因为妄想分别不能了知如来藏的本际境界，也不知道生死流转之因。若能够离分别，就得解脱。五住地的习气也断了，那就没有什么过患了。这是答复大慧提的第八个问题，如来为什么不说生死之本际。第八个问题放在最后。

这样就把大慧十个疑问都一一回答了。佛又说了一个重颂。

**尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：**

**三乘亦非乘，如来不磨灭；一切佛所说，说离诸过恶。**

**为诸无问智，及无余涅槃，诱进诸下劣，是故隐覆说。**

**诸佛所起智，即分别说道；诸乘非为乘．彼则非涅槃。**

**欲色有及见，说是四住地；意识之所起，识宅意所住。**

**意及眼识等，断灭说无常；或作涅槃见，而为说常住。**

这个颂就说明在自觉圣智境界当中没有三乘的差别，但是随着众生无明的不同而假设一些东西。无明有严重的，有轻一点的，无明的程度有不同。

佛本说无间智，讲无余涅槃的，但是为了引导二乘，引导凡夫，就方便说二乘跟菩萨没有差别，这就是随顺而说，不是真实的涅槃境界。

四住地都是因前七识所起，而前七识都是以藏识为宅，以藏识为家。因为前七识都是依靠阿赖耶识提供种子，二乘只是看到前七识的作用，他就说无常、说断灭，或者做涅槃想，说常住不变。这些都是二乘的分别而已，不是正智证得的境界。

这就是说如来变化。大慧的十个疑问，佛一一给他回答了。就是化身佛应机说法当中都有种种不同的说法和变化，这个和法身佛还是有区别的。前面讲了这个问题，就是三身佛有差别，这里佛进一步说化身佛的种种变化，回答了十个疑问。

## 楞伽经义图

这样我们就把经文的正宗分基本上讲完了。昨天我说了，正宗分讲了这么多，为了能够比较有纲领、有脉络、有次第，在整体上使得对这部经的理解更明确，我就画了一个表。这个就是叫“楞伽经义图”，根据《楞伽经》的经义、法义画这么一个图表。

这个图分三个大部分：第一部分：说如来藏。第二部分：修离垢证如来藏。第三部分：证如来藏的心识。就这么三个部分。

- 说如来藏
  - 说五法
    - 明诸识生灭
    - 明妄想见
    - 明正智
    - 明如如
  - 说藏识及圣智
    - 先明藏识
    - 次明圣智
    - 用智观识
      - 遣除外道妄执
      - 净除自心现流
        - 事渐理顿
        - 三身佛教
        - 三乘差别
      - 辨常不思议境
        - 显外小无常
        - 显种性差别
  - 说三自性
  - 说二无我明
    - 首明人无我
    - 次明法无我
    - 建立及诽谤
  - 说如来藏智
    - 明空①
    - 明离自性②
    - 明无生③
    - 明无二④
    - 明如来藏三义

- 修离垢证如来藏
  - 总说四行
    - 善自心现①
    - 外性非性②
    - 离生灭见③
    - 自觉圣智④
  - 别说三位
    - 资粮位——说因缘相
    - 加行位——言说妄想
    - 修习位——远离四句
  - 说四种禅
  - 说佛涅槃
    - 明涅槃真义
    - 明佛力加持
  - 结说诸义
    - 明缘起性空
    - 明常声如幻
      - 辨常声
      - 辨如幻
    - 明四果差别
      - 正示四果
      - 别示二觉
      - 四大造色
      - 五阴性相
      - 辨涅槃相
    - 明自证智
      - 辨圣智及一乘
      - 辨意生身相
      - 辨五无间业
      - 辨佛之智觉
    - 明化他智
      - 辨四等密意
      - 辨二种密法
      - 辨法有无相
      - 辨宗通说通
      - 辨虚妄分别
      - 辨善于语义
        - 依义不依语
        - 依智不依识
        - 九种转变相
      - 辨相续解脱
      - 辨智不可得
      - 辨世论勿学
      - 辨涅槃差别
        - 辨如来觉性
        - 辨不生不灭
        - 辨七种无常

- 证如来藏心识
  - 说灭正受次第
    - 明三乘次第
    - 明实无次第
  - 说如来无常
  - 说阴界入生灭
    - 自性无垢毕竟清净（藏识）
    - 当净如来藏及藏识名
    - 如来者现前境界（如来藏）
  - 说四法分别相
    - 正明五法
    - 通摄三性
  - 结说余义
    - 明诸佛如恒沙
    - 明诸法刹那坏相
    - 明如来变化

前面我们开始就明确了，佛的法尔的自然而然的一种清净的境界，这叫如来藏。如来藏不是一个实体，往往讲说它有个实体那是方便说的，不是究竟说的。究竟来说，如来藏是一种境界，是佛的境界，而且是法尔的自然而然的一种清净的境界。但一般的凡夫他不可能就是这样清净的境界。凡夫因为他无始以来无明执著，因此他的心识状态就是受污染了的这种心识境界。所以凡夫要修，要把受污染的这种东西清除掉，这叫离垢。清除这些污染修离垢，就只有在定中修。菩萨通过修禅定，他可以把原来有的清除污染的功能发挥出来，把不受污染的功能发挥出来。不受污染而且离垢、清除污染，这就是菩萨的心识状态。

所以三种心识状态：凡夫他是受污染的心识状态，佛是本来清净的没有污染的心识状态，菩萨是修离垢去掉污染的心识状态。正是因为有三种不同的心识状态，佛就分别说这三种不同的心识状态，重点还是摆在修离垢证如来藏上。但是为使众生了解怎么修离垢，

也就把凡夫的心识状态、受污染的状态，也详细说了一些。所以这一部经的总纲，正宗分就是这么三大段：说如来藏，修离垢证如来藏，然后再说证如来藏的心识状态。

这三部分里面，怎么修离垢证如藏呢？我们前面讲了，在经上他说了四个行门。正宗分第二部分，修离垢证如来藏，开始总说四行。然后下面才别说三位，资粮位、加行位、修习位。这四行是什么呢？这四行我们就是修离垢证如来藏的一个纲。

“善自心现”。这句话实际是句口诀，你要善于知道你自心所现，你的“自心现量”，经上常常说这句话。你看看你这个心识，看它受污染的情况，你去觉察一下。当然，善自心现这里头还有很多工夫，还有很多事相，但总的来说你要把握你自心现量，知道你自己所看的是些什么东西，你内心心识是些什么相状、是些什么情况、是一个什么状态。也就是要“如实知自心”。

“外性非性”。然后要注意外性非性，就说你看到的一切外境都是没有自性的，缘起性空嘛。你所看到的一切外境外性非性，都是无常的，没有永恒性的，没有独立自，主性的，没有独立实体的。

这个善自心现跟外性非性是联系着的，你看到这个善自心现的时候你就要同时看到外性非性，这就是止观啊。当然在开始的时候他总是看到自己的心识状态，不能够止观双运，看到这个境界的时候不能马上就晓得这是缘起性空而看到它的空性。这个当然要慢慢修学。但修持上，善自心现跟外性非性是联系着的，所以叫行门嘛，总说四个离垢的行门嘛。这是第二个。

第三是“离生灭见”。因为所有的世间法、有为法都是生灭法，所以一定要离生灭见，不生不灭，这样才能够去掉污染。所有的污垢都是生灭见，离生灭见才能看到不受污染的心识状态，不受污染的心识状态就是“自觉圣智”。

这是讲的修离垢证如来藏的开始部分。要看到我们讲的三个部

分，说如来藏、修离垢证如来藏和证如来藏的心识，这三个部分又是联系着的。你看在第一部分这个地方讲“说如来藏智”的时候，讲空、讲离自性、讲无生、讲无二，所以第二部分修离垢证如来藏的“总说四行”就讲善自心现、外性非性、离生灭见、自觉圣智。前后是相对应的，善自心现就是明空，外性非性就是离自性，离生灭见就是无生，自觉圣智就是无二，就是不二法门。

那么后面的证如来藏心识这个表列出来你们可以看清楚了。重要的一点就是我昨天说过的，讲阴界入生灭的那一段，有这三句话，头一句：“自性无垢，毕竟清净。”这是经上的原文，这一句是讲的藏识。就是原先清净的心识不是受了污染了吗，你修了离垢证如来藏之后，你清除掉这个污染，清除了以后再看你的心识状态的话，你那个藏识是本来清净、毕竟无垢的。那么本来清净没有污染的那个法尔的自然而然的境界应该是什么境界呢？“如来者现前境界。”什么境界呀，现前境界，如看掌中的阿摩勒果一样，你说什么境界，没有话说了，现前境界，当下即是。所以“如来者现前境界”就是讲的如来藏，“自性无垢，毕竟清净”是讲的藏识。同时还要看到，“当净如来藏及藏识名”，藏识的名字也没有了，如来藏这个名字也没有了，都净了，还有什么如来藏，还有什么藏识，彻底都净了，这就是证如来藏的心识。

我昨天说这是全经很重要的一个纲目嘛，道理就在这里，证如来藏以后的心识状态就是现前境界，而且藏识本身，它是本来清净、毕竟无垢的，连如来藏藏识的名字都没有了，还有什么藏识、什么如来藏。当然怎么样能证得这种境界，靠四行门，四行门里讲怎么样能够明空、明离自性、明无生、明无二、明如来藏。这可以说是《楞伽经》全经的纲要。

很多细节都是说明什么呢，不是说空就是说离自性、就是说无生、就是说不二。在行门上，不是讲善自心现就是讲外性非性、就

是讲离生灭见、就是讲自觉圣智。讲涅槃讲了那么多，涅槃都是讲的自觉圣智。讲自证智、化他智都是自觉圣智。讲因缘、讲言说妄想等等都是善自心现、外性非性。讲远离四句、四种禅等等都是离生灭见。所以全经有这么个纲就可以看到。

从表上我们看，整个的《楞伽经》有两根线，一根线是如来藏，一根线是藏识。这个如来藏有空和不空，不空如来藏是法尔的自然清净的心识状态，还有一种空如来藏是离垢以后的，通过修禅定，慢慢地把污染除去了，得了清净，所以叫空如来藏。空如来藏是菩萨，不空如来藏是佛。藏识是受污染的，是凡夫。这是两个大脉络，一个藏识，一个如来藏。如来藏有空和不空，主要是讲空如来藏。

我在图上标了（1），这表示讲藏识的；我标的（2），表示如来藏的；我又标了（3），表示讲藏识跟如来藏的关系。比如“用智观识”，用佛的智慧观察这个藏识，就是如来藏和藏识的关系，这是（3）。总的来看，用这（3）来标的为最多，因为讲如来藏的时候实际上也讲藏识，讲藏识的时候也讲如来藏，只是偏重不同而已。偏重藏识标（1），偏重如来藏标（2），偏重两者的关系标（3）。然后在刚才讲的第一部分的“说如来藏智”跟第二部分的“总说四行”下面标上①、②、③、④，表示它们之间的对应关系。可能有些地方还标得不细，你们可以再仔细标一标。

用这样一个图概括全经的话，经的法义就比较容易掌握一点。所以我昨天说，它既不是科判的图，也不是问题的图，而是直接抓着如来藏这一根红线贯穿起来，形成两个脉络，一个藏识，一个如来藏。这两个脉络主要说三种心识状态：说如来藏、修离垢证如来藏、证如来藏心识，这样来看就比较清楚了。

我后面还会讲这个问题，等我把经说完了以后我再进一步说这个问题。下面就是经的最后一部分：流通分。

# 流 通 分

流通分很明确，就是分两个部分：第一个问题是大慧请问食肉，第二个问题是世尊解说断肉。

## 甲、大慧请问食肉

尔时大慧菩萨以偈问曰：

彼诸菩萨等，志求佛道者；酒肉及与葱，饮食为云何？

惟愿无上尊，哀愍为演说。

愚夫所贪著，臭秽无名称；虎狼所甘嗜，云何而可食？

食者生诸过，不食为福善；惟愿为我说，食不食罪福。

大慧菩萨说偈问已，复白佛言：惟愿世尊为我等说食不食肉功德过恶。我及诸菩萨于现在未来，当为种种希望食肉众生分别说法，令彼众生慈心相向，得慈心已，各于住地清净明了，疾得究竟无上菩提。声闻缘觉自地止息已，亦复逮成无上菩提。恶邪论法诸外道辈，邪见断常颠倒计著，尚有遮法不听食肉，况复如来世间救护正法成就而食肉耶？佛告大慧：善哉善哉！谛听谛听，善思念之，当为

**汝说。大慧白佛言：唯然受教。**

大慧菩萨真是当机、慈悲，为众生请法，问不食肉有什么功德，食肉有什么罪恶过患。

我们这部《楞伽经》本来是讲如来藏的，讲了藏识的境界，先讲义理，然后劝你修证离垢证如来藏，再讲如来藏心识的状况。修证如来藏不能离开菩提心，大乘菩萨都是以菩提心为根本，修证如来藏也要以菩提心为根本。菩提心我们可以说三种菩提心：胜义、行愿和三摩地菩提心。也可以说五种，藏密还有滚打菩提心。但归纳起来概括地说就是两种：一种是慈悲的菩提心，一种是智慧的菩提心。胜义菩提心就是智慧的菩提心，行愿这都是慈悲的菩提心。所以真正离垢修如来藏首先要以两种菩提心为基础来修。

智慧的菩提心前面经文都讲得很多了，像自觉圣智等等都是讲的智慧，这个流通分他就现实地具体地讲慈悲。所以以悲心戒杀、断肉作为全经流通分，流通全经，这说明你要修证如来藏，你要到佛乘的自觉境界，首先要做的就要有慈悲，慈悲的具体表现你就要断肉。所以《楞伽经》的这个流通分好像是特殊的，其实是很平常的，而且很现实具体地告诉你怎么修行。

凡是菩萨欲求佛道者，都不应该饮酒吃肉及五辛，以免身体染臭物而使自己堕入到吃肉的畜生行列里去了。而且食肉罪过无边，不食肉就福德无量。所以大慧以偈颂和长行（文体）先后问佛，主要希望众生具足悲心、清净明了、速成佛道。无论是二乘，还是凡夫、外道，真正要修行的话，都应该以悲心为本，趣无上菩提。

外道邪众虽然堕入断见常见这些边见，但是有好多外道是禁止食肉的，有些外道修行的时候，他也讲断肉不吃肉。所以大慧菩萨说，外道尚且如此，何况如来正法，怎么不应该有断肉这个制度呢，更应该断肉。这就是大慧提问的问题。

# 乙、世尊解说断肉

第二，世尊就解说断肉了。

佛就告诉大慧，列举了十五种不应该食肉的因缘，“有无量因缘”，很多的因缘，但是佛在这里主要就说了十五种不应该食肉的因缘。

**佛告大慧：有无量因缘不应食肉，然我今当为汝略说。谓一切众生从本已来，展转因缘尝为六亲，以亲想故，不应食肉。驴骡骆驼狐狗牛马人兽等肉，屠者杂卖故，不应食肉。不净气分所生长故，不应食肉。众生闻气，悉生恐怖，如旃陀罗及谭婆等，狗见憎恶、惊怖群吠故，不应食肉。又令修行者慈心不生故，不应食肉。凡愚所嗜，臭秽不净，无善名称故，不应食肉。令诸咒术不成就故，不应食肉。以杀生者见形起识，深味著故，不应食肉。彼食肉者诸天所弃故，不应食肉。令口气臭故，不应食肉。多恶梦故，不应食肉。空闲林中虎狼闻香故，不应食肉。令饮食无节故，不应食肉。令修行者不生厌离故，不应食肉。我尝说言，凡所饮食作食子肉想、作服药想故，不应食肉。听食肉者，无有是处。**

①一切众生从无始以来，展转因缘，彼此做过六亲眷属，这个

猪牛可能前生就是你的母亲、你的父亲。众生在六道轮回里头，你知道你吃的这动物它前生是什么？“以亲想故，不应食肉。”这是讲的第一个因缘。

②驴、骡、骆驼、狐、狗、牛、马、人兽等肉，屠者把各种肉混杂在一起卖，所以不应食肉。

③吃肉不清净，有气味的。

④“众生闻气，悉生恐怖。”其他众生闯到肉食者的气味都心生恐怖。比如“旃陀罗”就是屠夫，“谭婆”就是打猎的猎人，这些人狗见了都憎恶他，狗闻到气味“惊怖群吠”，所以不应食肉。

⑤食肉使修行者不生慈心，所以不应食肉。

⑥嗜好食肉的凡夫愚痴，“臭秽不净”，无善可言，所以不应食肉。

⑦使你学的咒术不能成功，所以不应该食肉。

⑧杀生的人“见形起识”，看到动物便生起贪食的意识，“深味著故”，所以不应该食肉。

我们现在有些人就是这样，一看到野生动物，第一个念头就是怎么样捉住吃掉，山珍海味嘛。我们有些素食、素斋也像世俗一样，做成鱼的样子，还有些名称也和世俗的荤菜名一样，这就不好了，你说你不吃鱼了，你做得还像鱼一样的，而且还叫个什么有鱼的菜名，我说这是罪上加罪了，怎么能这样子呢。所以朴老生前常常主张有些素菜名要改，不能那样子。本来他没想到鱼的，看到素食的鱼，他又想起鱼来了，这就是“见形起识，深味著故”嘛。

⑨诸天对食肉的人是摒弃的，所以不应食肉。

⑩食肉会“令口气臭故，不应食肉。”

⑪食肉“多恶梦故，不应食肉。”

⑫空闲林中虎狼闻到食肉者的气味就会来，所以不应食肉。

⑬吃肉的人他容易饮食无节的，大鱼大肉也不管胃里消化不消

化，贪得无厌吧，所以不应食肉。

⑭食肉使修行的人不生厌离，所以不应食肉。

⑮佛曾讲过，食肉“作食子肉想”，而且吃饭就当成服药疗饥一样，那你就不应该吃了，哪儿有父母吃儿子的呢，所以不应食肉，“听食肉者，无有是处。”

**复次大慧，过去有王，名师子苏陀婆，食种种肉，遂至食人。臣民不堪，即便谋反，断其俸禄。以食肉者，有如是过故，不应食肉。复次大慧，凡诸杀者为财利故，杀生屠贩。彼诸愚痴食肉众生以钱为网，而捕诸肉。彼杀生者若以财物，若以钩网，取彼空行水陆众生，种种杀害，屠贩求利。大慧，亦无不教、不求、不想而有鱼肉。以是义故，不应食肉。**

“师子苏陀婆”就是师子僧王的名字，他食种种肉，甚至于后来吃人，老百姓受不了，就造反不给他进贡俸禄了。就是吃肉可以亡国，导致社会不安定。

佛说这些杀生的都是为钱财，为利益，杀生屠贩，以此赚钱。一些愚蠢的众生自己虽然不亲自去杀生，但以钱为网而捕诸肉，有花钱买的就有为钱去杀的。于是杀生者就用种种手段，捕杀水里、空中、陆上的各种动物。没有不教唆食肉、不贪求食肉、不想食肉而就有渔猎吃肉这些事。所以杀生卖肉和花钱买肉都有罪过的。

**大慧，我有时说遮五种肉，或制十种。今于此经，一切种、一切时，开除方便，一切悉断。大慧，如来应供等正觉，尚无所食，况食鱼肉，亦不教人，以大悲前行故，**

视一切众生犹如一子，是故不听令食子肉。

过去佛曾说过“五净肉”可吃，就是非见杀、非闻杀、非为我而杀，或者动物它自己死的，或者是鸟残的，这五种可以吃。此外还说过十种肉不能吃，人、蛇、象、马、龙、狐、猪、狗、狮、猴等，这些肉不能吃，其余的可以吃。但是佛过去说的五净肉，还有十种肉，那都是方便权说，不是真实义。佛说“今于此经”，无论何种肉都应该断。因为吃肉断了大悲的种性，应该看到一切众生都是自己的儿子，杀也好，吃也好，都不许可的。你要吃的时候，当作是你儿子的肉一样，你就不会吃了。如是作观，慢慢就可以断。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

曾悉为亲属，鄙秽不净杂；不净所生长，闻气悉恐怖。

一切肉与葱，及诸韭蒜等，种种放逸酒，修行常远离。

亦常离麻油，及诸穿孔床；以彼诸细虫，于中极恐怖。

饮食生放逸，放逸生诸觉；从觉生贪欲，是故不应食。

由食生贪欲，贪令心迷醉；迷醉长爱欲，生死不解脱。

为利杀众生，以财网诸肉；二俱是恶业，死堕叫呼狱。

若无教想求，则无三净肉；彼非无因有，是故不应食。

彼诸修行者，由是悉远离；十方佛世尊，一切成呵责。

展转更相食，死堕虎狼类；臭秽可厌恶，所生常愚痴。

多生旃陀罗，猎师谭婆种；或生陀夷尼，及诸食肉性，

罗刹猫狸等，遍于是中生。

缚象与大云，央掘利魔罗，及此楞伽经，我悉制断肉。

诸佛及菩萨，声闻所呵责；食已无渐愧，生生常痴冥。

先说见闻疑，已断一切肉，妄想不觉知，故生食肉处。

如彼贪欲过，障碍圣解脱；酒肉葱韭蒜，悉为圣道障。
未来世众生，于肉愚痴说；言此净无罪，佛听我等食。
食如服药想，亦如食子肉；知足生厌离，修行行乞食。
安住慈心者，我说常厌离；虎狼诸恶兽，恒可同游止。
若食诸血肉，众生悉恐怖；是故修行者，慈心不食肉。
食肉无慈悲，永背正解脱；及违圣表相，是故不应食。
得生梵志种，及诸修行处；智慧富贵家，斯由不食肉。

重颂讲断肉的因缘，不仅断肉还要戒五辛，韭、蒜、葱等五辛都要戒。因为这五种东西熟食能够发淫，生食发恚，都是妨碍大悲心的。这里讲“麻油”，不是我们现在吃的麻油，而且西域印度的麻油，那是牙虫制成的，所以也不可食。

佛在这个颂里讲“净肉”也应该断，而且讲了食肉所得的果报，食肉的人都生到旃陀罗、谭婆这些种性去了，还有生到吃肉的畜生那一类里去了，“罗刹猫狸等”都从这里生的。“陀夷尼”就是罗刹女。

这部经讲断肉，这说明佛教很久以前就已经规定了不吃肉。“缚象”就是《缚象经》，“大云”就是《大云经》，“央掘利魔罗”就是《央掘利魔罗经》，及此《楞伽经》，佛至少在这四部经里都讲了“制断肉”，不要吃肉，而且作为一种制度规定下来了，学佛的人不应该食肉。

原先还说有几种净肉可以吃，就是不见杀、不闻杀、不疑杀等，到此《楞伽经》“已断一切肉”，一切肉都不能吃，何况什么净肉不净肉这些分别妄想。酒肉及葱蒜五辛这些也都是障碍圣道的。

未来后世众生如果愚痴地认为，肉没有什么不干净，佛会让我们吃肉的，那都是不对的。佛讲障道应断，莫使众生迷失真意，我们应该以正观来对治。

断肉有很大功德，如果能慈心不杀断肉，那么随着圣教修行就具足智慧，生解脱家，这是入道的资粮，成佛的阶梯。

这段颂文比较容易理解，我就不详细说了。总的一个意思是要有大悲心不吃肉，这个不吃肉是具体的实修实行。

食素不食肉是我们汉传佛教一大特点，也是我们汉传佛教的一个很好的优良传统。特别是在末法时代，不食肉不是小事，这是牵扯到众生共业的大事。你看我们上个世纪二十世纪就经历了两次世界大战，不讲世间法上的民族、宗教、政治等这些原因，我们从佛教出世间法看这些问题的时候，生生死死、波波劫劫都是由杀而起，贪瞋痴的具体表现就是杀。为什么吃肉，还不是为自己为我，所以真正的修行人在这个食肉不食肉这个具体问题上要注意。日本佛教很多本来是从汉传佛教传过去的，比如汉传佛教僧人单身不结婚、着僧装、素食不吃肉，这是很好的，完全符合佛教的义理。但后来他们有些宗派搞成那个样子，娶妻、食肉，无论从哪个方面来说，都是不足取的。

将来我们二十一世纪，就是这个世纪，新的世纪，新的千年，弘扬佛法的时候，这方面要大力推行，这不是个小事，这是众生的劫数、众生的共业，确实是个很大的事情。《楞伽经》最后以断肉做结，大乘菩萨修行要断肉，这个意义是很深刻的。因为诸佛众生都是平等的，都是如来藏。世界怎么才能够清净啊？在这个具体问题上不清净，就没有办法清净。

现在大家觉察到了环境污染给我们带来的灾害有多么严重。而这个心识的污染还没看到，心识的污染带来的灾害，比环境物质上带来的灾害更严重。你现在看，看现代西方物质文明那么发达，但是好多的病都是心理上的病，心理污染的病。在我们国家这些病现在也是层出不穷，越来一越严重。所以我们在具体修行的这些问题上应该挺身而出，责无旁贷，坚持弘扬。特别是我们素食，将来搞

素食馆、素斋，千万不要鱼呀肉啊搞那些形象名称，好的形象和名字可以有很多嘛。

宋译本经文到这里就完了，在唐译本和北魏译本后面还有两品，一个叫“陀罗尼品”，一个叫“偈颂品”。“陀罗尼”就是总持，把全经的大义归纳一下，有的“陀罗尼品”还有咒语。“偈颂品”就是把整个经文用偈颂偈语来总结，很长很长，但是非常好。最早到西藏弘法的寂护论师就讲过，他说这个“偈颂品”就这一品，不但是把全经而且把整个的大乘佛法都说完了，可见这个“偈颂品”非常重要。这两品我们宋译本没有，唐译本跟魏译本都有，有机会你们还是可以拿来看一看，学一学。我讲最好的学习方法是把三种译本对照会通来学，那样可以更明确。

这样这部经我们大家共同参学，经文就讲完了，告一个段落了。但我感觉到讲如来藏的问题还是没有说得很透，因为这个问题难讲，这部经也是最难读难讲的，如来藏的问题不像讲唯识、不像讲中观，也是比较难讲的。好在有一个机会，藏传佛教有一个叫摧魔洲的法王，他写了一部论，这部论简称叫《净治明相》。这部论虽然不是专门讲如来藏的，但是里面有很多都是以如来藏来贯穿的，所以我想把他这部书的论点，讲如来藏的，做一个简要的介绍，这样对我们学《楞伽经》有帮助，而且在我们学习了唯识学、中观学之后，它可以使我们对如来藏的思想体系有更好更进一步的了解。

# 《现证自性大圆满本来面目教授无修佛道《净治明相》述要

## 一、本论的旨趣

《净治明相》这是一个简称，完整名字是《现证自性大圆满本来面目教授无修佛道》。这是西藏论师造的一部论，不是一部经，是具有传承的大圆满祖师摧魔洲所写的一部论著。后来由这位论师转生的敦珠法王无畏智金刚为这部论做了科判。这位敦珠法王，敦珠仁波切现在已经圆寂了。

单是从这本书的名字我们就可以看到，他把藏传大圆满和汉传禅宗的关系揭露无遗了。“大圆满本来面目”，藏传佛教很少讲本来面目，汉地禅宗才常讲本来面目。所以这部论著讲见、修、行、果，从这些方面都可以帮助我们汉传禅宗好好地参学一下，因为从这部书的标题就很明显地看出，他把大圆满和本来面目联系起来了。

这部论简称《净治明相》，那么“净治明相”是什么意思呢？就是修行治理明相，令得清净的意思。治理“明相”使它清净。什么叫“明相”呢？法界里一切显现的东西就叫明相。这两个字要注

意——“显现”。法界中的一切显现，这就包括轮回界、涅槃界，一切显现都叫明相。生死轮回是明相，佛所证得的如来藏智、涅槃，无论是小乘的涅槃、还是大乘的涅槃，都是明相，都是显现。涅槃界的一切显现，生死轮回界的一切显现，都在法界中显现。法界中显现的现象都叫明相。修行整治这些明相，无论是我们看到的轮回界也好，涅槃界也好，使其得到清净，这叫“净治明相”。

我们禅宗不是常常讲无修无证吗，而且禅宗也比较重视无修无整。但这部论著的名字叫“净治明相”，这个明相是可治的了，而且说了一些能治的法门，那这不是有修、有整、有证吗？这里要知道一个原则，藏传佛教修证本来面目的次第，是由有修持到无修持，由有整治到没有整治，由有证量到无证量、到无所得。这是非常有层次、有次第地的，按部就班，不是说一蹴而就的。我们汉传佛教达摩祖师传的祖师禅与大圆满是同一旨趣、同一归宿；但不同的是，我们祖师禅是从最上乘、高着眼，从最高的地方入手，而且是直接一超直入；而藏传大圆满是一步一步来修的，是由下而上的。这就不同。

但是这里头还是有这种情况，当时达摩祖师传禅法的时候，从二祖、三祖，一直传到神秀、慧能才分了南北。神秀传的称为北宗，神秀的弟子普济是北宗传的第七代。然后是慧能传下来的叫南宗。从达摩到神秀到普济七代，过去称为楞伽宗；而把慧能以后的传承叫禅宗。北宗叫楞伽宗，南宗叫禅宗，过去是这么分的。当然了，石头希迁早就说过了：“人根有利钝，道无南北祖。”人的根器有利钝，学习起来有渐有顿嘛，但是不要南北分家，这是曹洞宗大祖师石头和尚说的。

我认为，达摩传的禅是有顿有渐，所以才分出南北禅法来嘛。北宗为渐的一系，南宗为顿的一系。所以一个是“时时勤拂拭”，一个是“本来无一物”，两个境界就不同了。我们说过，一个是宝

塔的基础，一个是宝塔的顶尖，两个是离不开的。

可见大圆满法门虽然与南宗的祖师禅从高处入手不同，但与北宗楞伽宗“时时勤拂拭”的脉络相近。所以《净治明相》这部论也与祖师禅高着手的道法不完全一样，但与楞伽宗禅法一步一步地渐修是非常吻合的。

如果讲渐顿的话，大圆满与佛教其他宗相比，大圆满是顿，因为大圆满也是直指本来面目；但和六祖以下的祖师禅来比，大圆满则是渐，属于渐修。为什么呢？因为大圆满更讲究修学次第，净治明相嘛，不像祖师禅那样一下手就一超直入。

也就是说，我们这个祖师禅，是以心证心，从心的本体上证心的本体，所以是高着眼。南宗的顿法就是要以无分别心证无分别心。无分别就比较难，一讲无分别实际上就在分别。渐法用有分别心慢慢证得无分别心。渐是有次第，顿就没有次第。顿的境界高对学的人要求也高。但是后来祖师禅的南禅也看到后来的人根机有不同，修学的人有些跟不上，所以也有些方便法门，也有些渐法。这是历史演变吧。

所以我们讲大圆满渐修顿证，与《楞伽经》说的事须渐修、理要顿悟相合，所以《净治明相》这部论可帮助我们更全面地了解达摩的禅法。所以讲《楞伽经》讲到最后，为什么要说这部论呢，讲这部论实际上还是在说《楞伽经》，要体会这个意思。

有部书叫《传法宝记》，在《大正藏》里有。《传法宝记》记载达摩传法给慧可的时候有这样两句话：“密以方便开法，顿令其心直入法界。”这句话是达摩祖师说的。“密以”说得很形象。所谓“方便开法”就是指我们这部论讲的明相。什么是“顿令其心直入法界”呢？这个“法界”就是这部论著要说的“本始基法身如来藏”。

稍微解释一下，什么是“本始基”呢？若按照藏文直译的话应为“基”、“界”；或按梵文直译的话可译为“所依界”。这意思就是

法界中的一切明相，法界中一切轮回、涅槃的明相都是以这个界为基础来显现的，所以叫做基、界，所以叫所依界。但是讲基、界，讲所依界，这个名字往往容易被执著。讲基界，就好像有个实体作为界限；讲所依界呢好像有一个实相可以抓住。所以就用意译，不用直译。意译就叫“本始基”。就是不论涅槃也好，轮回也好，一切法都是依靠它（本始基）起来的，它是涅槃、轮回一切法所依靠的，而且这种依靠是法尔的、本始的、本来的，而且是无始以来就是这样的。

本始基相当于佛经中常说的本际。我前面说本际很重要，佛经常说“本际法身不可得”、“本际不可知”。因为这个本际实际上就是讲法尔的本来的意思，它融会、包含了轮回界受污染的这一方面以及涅槃界清净的这一方面，轮回、涅槃这两界一切法自然地显现，同等地显现。所以你无论抓哪一界、执哪一边都不行，都会成法执，要讲都是两边。我们讲本际有法尔的无始以来的意思，前面都说过。这个本始基就相当于本际。《净治明相》这部论就是讲本始基如来藏法身的。

# 二、四种决定《四种见》

这部论分见、修、行、果四科。因为西藏讲修学一般都讲见、修、行、果，或道、行、果。摧魔洲论师的这部《净治明相》着重讲的见地。

首先他讲四个决定，四决定实际是从七种见（七抉择见）继承下来的。他这里着重讲四种见，叫四决定。这四种见，第一个叫“离言空性见”；第二个叫“自生智见”；第三个是“无间且离边见”，没有间断而且离边；第四个就是“广大法尔任运境”。这四个决定。

这四个决定也可以说是四种见，尽管第四个任运境就没有说见了。为什么讲这四见？这四个见本身又可以说是见、修、行、果。“离言空性见”是见，“自生智见”是修，“无间且离边见”是行，“广大法尔任运境”就是果。四种见也是见、修、行、果。

现在我们首先讲“离言空性见”。比起我们一般讲缘起性空，讲中观派的一些中观见，这个“离言空性见”可以说更高一层。讲中观呢，现在格鲁巴（黄教）这一派都是应成派中观见，大圆满讲中观比它还要高一层。我们前面介绍过，大圆满的中观见是离边大中观见，跟应成派的中观见还不一样，既不是自空也不是他空，是离开两边的离边大中观见。这离边的大中观见实际上也就是这个离言空性见。

离言空性见可以说是根本见。为什么呢？因为无论修也好、行也好、果也好，都是以这个根本见为基础产生的。修要从根本见上修，行要从根本见上行，果要从根本见上证果。

什么是“自生智见”？自生智见就是讲，无论是轮回还是涅槃都是本始基所现的明相，轮回、涅槃两界都是本始基所现的明相。本始基前面已解释过，它是本际，是无始以来的法尔的，是轮回、涅槃一切法所依的基界。无论涅槃也好、轮回也好，本始基所现的明相归结到底都是自生智、自然智，也叫俱生智，本来有的、与生俱来的。如来藏次第修习时，要证得自生智、证得自然智，这就是修。持离言空性见是见，证得自生智见就是修。

“无间且离边见”说什么呢？就是轮回、涅槃总是统一的、无间的，而且是离边的。这样是行持所依的。所以无间离边见可说是行。

“广大法尔任运境”是行者的证量决定的，你最后修行的结果一定要达到广大法尔任运境。广大法尔任运境是果，到这一步已不是见而是果。

这个论讲四决定，实际上是讲见修行果的差别见地。这里多说一点，才能对如来藏进一步领会。 ‘

宁玛巴《红教》有一个祖师叫隆钦巴——无垢尊者，在藏传佛教里讲隆钦巴尊者是文殊菩萨三大化身之一。文殊菩萨三大化身，一个是斑达，一个是隆钦巴，这是宁玛巴讲的。隆钦巴是文殊菩萨的大化身，因为隆钦巴在藏传佛教讲了许多大圆满的法，也写了一些大圆满的论著，传了这些法。所以隆钦巴尊者在藏传佛教里有相当的影响，等于藏传佛教祖师的地位。他在《实相宝藏论释》这部书里说过一个“四金刚处”。四金刚处就是四句话：

**当下即是之实相，**
**无执无著之修行，**
**自然安住之瑜伽，**
**任运成就之法身。**

这就是隆钦巴讲的四个金刚处。“当下即是之实相”，这就是无有空。没有有，也没有空，叫无有空。这就是当下即是之实相，就是无有空。“无执无著之修行”，这就是无分别，平等。“自然安住之瑜伽”，就是无所得，圆成。“任运成就之法身”，就是自然智，唯一。这就是四金刚处。

这四金刚处也就是《净治明相》这部论讲的四个决定。“当下即是之实相”，就是离言空性见；“无执无著之修行”，就是证自生智，就是自生智见；“自然安住之瑜伽”，就是无间且离边见；“任运成就之法身”，就是广大法尔任运境。这就是把隆钦巴的四金刚处与摧魔洲讲的四决定结合起来了。摧魔洲论师讲的四决定就是隆钦巴尊者讲的四个金刚处。这就可以晓得，《净治明相》这部论讲的四个决定，就是隆钦巴尊者讲的四金刚处的见地，就是修大

圆满法的见修行果的依据。

**四决定：　　　四金刚处：　　　大圆满法：**

**离言空性见——————当下即是之实相—————见**

**自生智见———————无执无著之修行—————修**

**无间见离边见————自然安住之瑜伽—————行**

**广大法尔任运境———任运成就之法身—————果**

# 三、关于本始基

下面我再进一步讲一讲本始基。本始基就是无始以来法尔的、一切法所依的，它包括轮回界和涅槃界两界。

《佛说不增不减经》《大正藏经集部》里有这句话：

**是故舍利弗，不离众生界有法身，不离法身有众生界。众生界即法身，法身即众生界。舍利弗，此二法者义一名异。**

一个众生界，一个法身，此二法是同一个位。都是以本始基所依的，就是众生界也依本始基，法身也依这个本始基。《佛说不增不减经》就已经讲了本始基的问题。

这部经中同时又讲众生界有三个法。经的原文是这么说的：

**复次舍利弗，如我上说，众生界中亦三种法，皆真实如，不异不差。何谓三法？一者如来藏本际相应体及清净法，二者如来藏本际不相应体及烦恼缠不清净法，三者如来藏未来际平等、恒**

**及有法。**

你看，这就是《佛说不增不减经》中讲的，佛告诉舍利弗，众生界就法身，法身就是众生界。众生界就是轮回界，众生界都在轮回中嘛。法身是佛的境界，是涅槃界。“不离轮回界有法身”，就是不离开轮回界有涅槃界，也不离开涅槃界有轮回界，而且“众生界即法身”，轮回界就是涅槃界，“法身即众生界”，涅槃界就是轮回界。

同时进一步说，众生界有三个法。一个是“如来藏本际相应体及清净法”。第二个是“如来藏本际不相应体及烦恼缠不清净法”。第三个是“如来藏未来际平等、恒及有法”。这三种法就是讲本始基当中显现涅槃、显现轮回的机理，讲怎么样在本始基中显现出轮回界、显现出涅槃界。这三个法讲得很清楚，本始基中怎样会显现轮回界、涅槃界的的机理，本论中又讲了这个问题。

本始基中涅槃界的清净显现，是以如来藏为基的。这要分清楚，而轮回界当中污染的显现是以什么为基呢？轮回界当中污染的显现是以阿赖耶为基的。这里注意，我讲的阿赖耶不是阿赖耶识。阿赖耶和阿赖耶识还不完全一样，这二者是有区别的，我下面还要说的。阿赖耶不是阿赖耶识，什么是阿赖耶要弄清楚，这方面藏传佛教研究得还是比较深的，与一般讲唯识、中观有所不同。

如来藏是一种境界，这种境界是法尔的，自然而然的，是本来就清净的。无始的无明使得能够显现两界的本始基被障碍了，这就是阿赖耶。就好像阿赖耶是个空瓶子的顽空一样。

什么是阿赖耶呢，只能这么形容地说，阿赖耶好像是昏沉、昏睡，好像是没有知觉的境界。也没有明相显现，不显什么东西，是昏睡、无思、不知觉的状态。只能这么描述形容一下。阿赖耶不是法尔自然清净的，是被无始无明障碍着的一种境界，是一种昏睡、无知觉又没有明相显现的这种境界。本来如来藏是自然法尔的内在

光明，因为障碍，光明就不显了。此境界经业力的风一晃动。这部论不讲种子识，一概讲业力风，讲无始无明，业力的风就是嫉妒的体性。业力的风一吹，使得阿赖耶（不是阿赖耶识）昏睡的状态好像有一线光明透过来的样子。这光明是从空性当中升起来的，透过一分光明升起来的东西是阿赖耶识。所以阿赖耶识跟阿赖耶就不同，阿赖耶识是阿赖耶产生的。业风一吹，因为业风嫉妒的功能体性发生作用，使阿赖耶识钻到嫉妒的空性体性中，钻到瞋的体性中去了。底下我还再说，贪瞋痴慢是怎样起来的。

这是开始讲阿赖耶状态被障碍了，被业风一吹，阿赖耶就进入瞋的体性当中去了，这就是阿赖耶识。所以阿赖耶识与阿赖耶还是有区别的。

本始基：
- 如来藏———如来藏本际相应体——清净法（清净明相）— 轮回果 / 涅槃界
- 阿赖耶
- 阿赖耶识——如来藏本际不相应体——不清净法（烦恼缠）（不清净明相）——轮回界

本始基分两个方面，一个是如来藏，一个是阿赖耶，跟如来藏相对的是阿赖耶不是阿赖耶识，如来藏是法尔自然清净的，而阿赖耶是被障碍的。如来藏本际相应体，这是清净法。阿赖耶生阿赖耶识，阿赖耶识就是不清净法。就阿赖耶识来说，它是如来藏本际不相应体及烦恼缠缚。不是讲过三个法吗，上面讲过一者如来藏本际相应体及清净法，二者如来藏本际不相应体及烦恼缠不清净法，这个烦恼缠缚就是阿赖耶识。这么一个关系就弄清楚了。我们不能把阿赖耶识与如来藏相对，对不上的。我们常常在概念上好像这边是如来藏，那边是阿赖耶识，这是不对的。如来藏、藏识，这些名词

概念要弄清楚。

《佛说不增不减经》中讲，众生界有三种法，第一种如来藏本际相应体及其所生的一切清净明相。这还不是讲如来藏。第二种阿赖耶识和它所生的不清净明相。第一种如来藏本际相应体所显的清净的明相，这个明相是轮回界和涅槃界都要显现的。这个要注意，如来藏本际相应体所生的一切清净明相包括轮回界与涅槃界都要显现的，而后者阿赖耶识和它所生的一切不清净明相只在轮回界才显现。这要仔细区分，辨清楚，不要混淆。第三种如来藏未来际，讲修行人经过修道到了未来际所证的如来藏，到那时能够证如来藏，就住在平等性中，所以讲平等、恒及有法。是这么个道理。

正因为有这样三种法，所以宁玛巴这一派就建立修学的三个次第：心性、法性、平等性。因为本始基和如来藏都是凡夫不可思议的境界。

凡夫不能认识本始基、如来藏，只有修阿赖耶识，证得阿赖耶的空性。阿赖耶识与阿赖耶有区别。通过修阿赖耶识，证得阿赖耶的空性，这样才能认识如来藏和它的明相。

上述三法的第二种法，阿赖耶及其不净法，对我们修持是最关切的。我们要通过阿赖耶识修，在如来藏本际不相应体及不清净法上起修，然后证得阿赖耶的空性。证得阿赖耶的空性以后，才能证得如来藏的空性。然后才能圆成未来际平等、恒、及有法。

讲这三法，首先是在阿赖耶识不清净法上开始修，要证得阿赖耶的空性，再证得如来藏的空性，然后达到圆成未来际的平等、恒及有法。

所以我讲三个层次，第一个层次开始从阿赖耶识上起修，证阿赖耶的空性；第二个层次又证如来藏的空性；第三个层次圆成未来际的平等、恒、及有法。正因为这三个层次，宁玛巴这一派就把它分为心性之解脱、法性之解脱、平等性之解脱。

宁玛巴正是因为这三个法，就分为三个层次，分为心性的层次、法性的层次、平等性的层次。修证之后，三个层次的境界就是心性之解脱、法性之解脱、平等性之解脱。就是说，从阿赖耶识上起修，你证得阿赖耶的空性了，就是心性之解脱；证得如来藏的空性了，就是法性之解脱；圆成了未来际的平等，就是平等性之解脱。这是宁玛巴讲的三个层次。

# 四、分说四种见

## （一）离言空性见

上面我们讲了四个决定，又讲了离言空性见是一个根本见。离言空性见虽然是根本见，但是我们还要知道本始基和明相自显现的义理。譬如天上的星星、月亮在大海中显现，这个显现是依于大海，因为有大海才能显现。就等于涅槃界、轮回界要有个本始基才能显现。星星月亮是依靠大海显现，但是星星月亮不是大海造作而生起的。所以，这个本始基它虽然具备着生死轮回界和清净涅槃界两界的明相，但两界的明相是自己显现的，只是依靠本始基显现的，并不是本始基造成的。这点要分辨清楚，就好像星星月亮是靠大海显现，但毕竟不是大海造成的星星月亮。

所以对本始基来讲，它没有什么轮回涅槃的分别，它能够显现，轮回涅槃依靠它显现，但本始基本身没有轮回与涅槃的分别。好像大海能够显现明月但明月不是大海造成的，这道理是一样的，这一点要体会。因为讲如来藏，只有从深层次来讲，我们才能对如来藏深入领会，才能够对《楞伽经》的宗旨深入领会。

我们讲离言空性见，要知道这一点，因为佛家的宗派没有不讲空性的，但是讲空性所空的范围有不同，范围有差别。我们这部论所讲的离言空性，不但是讲轮回界是空的，涅槃界也是空的，而且轮回界、涅槃界两界所依靠的本始基也是空的。这样的空性境界就不是言语能够说的，不是能够言诠的，只有靠内证，所以这个见地叫离言空性见。因为离开了轮回界也离开了涅槃界，而且两界所依靠的本始基也是空的。所以这种境界只有内证才能说得清，这叫离言空性见。

本始基这个名相不是造论的论师创造的，藏传佛教也用但用得少，实际上就是我们汉传佛教讲的本际。按藏文直译为基、界，按梵文译为所依界。本始基为意译，有法尔、无始以来的意思。本际，我们说一切法性空嘛，没有第一因，所以你说什么都落入套子中了。它这个名词的意思就是无始以来，本来没有第一因，就在没有第一因的这个时候，就是本际。因为你说什么的时候，一开始就落在第一因上去了。所以本际就是无始以来、法尔、自然而然本来的那个。这又不是道家的从无而有，只能从境界上领会它。

一切的东西都没有第一因，所有这些东西都是从没有第一因上产生的，从空性上产生的，这个空性是无始以来法尔的自然的空性。简单这么说吧，怎么说也不能执著。

因为我们现在面对的不是轮回生死就是涅槃寂静这两界嘛。轮回界当然要空，涅槃界也要空，连轮回界涅槃界所依靠的本始基也要空。

为什么能显现出轮回界呢？为什么能显现涅槃界呢？就譬如说，涅槃界是月亮，轮回界是星星，星星月亮所以能显现于大海是依于大海但不是大海生起来的，是星星月亮自己显现出来的。所以我们见到的明相，无论涅槃界的境界也好，轮回界的境界也好，都是自己显现，都是依托本始基自己显现的，但又不是本始基生的，

不是本始基生出涅槃界、轮回界来显现的。

我们讲的离言空性见，也就是这个见地。涅槃界空，轮回界也空，连两界所依靠的本始基也空。这就没有话说，不是言语说得到、所能形容的了，只有自证了。所以这种空性讲得很高了，离言空性见，比一般的讲没有实体、没有永恒性那样的空性就高了，这样来看空性的问题就更高一层，境界更深一层了。

这种本始基，是离言空性，是离开言语的。那么为什么我们还说轮回、说涅槃呢？轮回的明相和涅槃的明相都是名言有，所谓名言有就是给它一个假名字来说的，空、假、中嘛。

**1．破人我（人我空）**

这部论也讲要二无我，人无我、法无我。要人无我，空人我，怎么空呢？论是这么说的，要分三际。初际，索求初际生起我的源头。人我这个我是怎么生起来的，在初际找生起我的源头。在中际，寻找我何所住，我住在哪里。在后际，寻求我到哪里去了，我所去之境。所以这里分三际，初际、中际、后际。

初际找我的源头，哪里来的。这里讲的不是意识上、思想上思量的，是在修定中要证的。中际找我之所住，后际找我去的地方，到哪里去了，我去的是什么情况，是什么境界。这样初际、中际、后际，这三际实际上也是过去、现在、未来三时。在定中用功时可体会到三际都没有我，初际找不到我的源头，中际找不到我的所住，后际不知到我所去的地方。这只能在境界中去体证，要过来人才说得明白，我这里只能是说名相而已。三际都得不到我，这样就证得人我空。

**2．破法我（法我空）**

已说了人我空，再说法我空。法我空比人我空要更高一层。破法我、法我空说四点：第一点，寻伺明相所缘之基。这是破法我执的。寻伺，这是定的境界。第二，遮拔一切法似实有。把这个一切

法好像是实有扬弃抛开，遮遣它。第三，说辩难利害为过失。第四，就是破希疑，破希望和疑惑。

### （1）寻伺明相所缘之基

破人我是在初、中、后三际、三时去寻伺，破法我就从这四个方面来破。第一是寻伺明相所缘之基，这是破法我四个里的基础。寻伺明相所缘之基这是基础。明相所缘之基是什么东西？破法我执，明相都是精神上的，所谓明相都是在没有实有的东西上加个标签，称为明相。因为一切法都没有独立自主性，都没有永恒性，一切法如此，所以讲的名言明相都是假名。明相都是帖的标签。

这个明相应如何看，就是《金刚经》中讲的三句义：假，非假，是名为假。是，非是，即是。说是法空，即非法空，是名法空。说名法我执，即非法我执，是名法我执。还能怎么说呢，只有这样说才能够圆满。不能先肯定后否定，也不能只肯定不否定，也不能只否定不肯定，只有同时肯定同时就否定了才真的没有执著，这个才是它的实相，才是明相的本来面目，才是法的本来面目。说是什么东西，就不是那个东西，这就是那个东西，这样才能法空。因为我们凡夫说来说去就是肯定、否定……无非四句嘛。所以只有像《金刚经》三句义讲的，才能破法我。看到一切明相所缘之基就是明相。

我刚才所讲的意思，要平心静气地好好思考一下就明白了。弄清楚这个了，龙树菩萨讲："诸法因缘生，我说即是空，亦是为假名，是名中道义。"就知道具有假名的事相依何因缘能够显现为明相。根据这一点，寻伺明相所缘之基就可以理解了。以本始基为因，以执我的识为缘，这样因缘和合，于是乎一切明相都像演电影一样，如幻显现出来。就是无始以来在本际的情况下，以此为因，然后再以执我的识——末那识为缘，这样因缘和合，一切明相如幻般地显现出来了。

破法我，法我空，首先要找明相所缘之基，明相所缘之基就是

以本始基为因、以执我识为缘，这么个因缘和合，一切明相就如幻显现了。这是讲破法我的第一个意思。

**（2）遮拔一切似实有**

第二个意思，遮拔一切法似实有。就是破斥、扬弃一切法好像实有，这要看清楚。藏传密教常常讲空性的虚空是生起一切有情世间之基。比如水月影以水为基，空性是生起一切有情世间之基。虚空这里就不详说，这要牵涉到修行的名词的其他问题。藏传密教一般讲空性的虚空具有七个金刚功德：无暇、无坏、无虚、无染、无功、无碍、无能胜。

这里有个问题，在有情世界有器世间，你说这器世间是在空性本始基中自己显出来的，究竟什么道理？机理究竟怎么样？《净治明相》这部论就是讲这个。在阿赖耶的空性中，注意，是阿赖耶不是阿赖耶识，阿赖耶就是原本是清净的，被无始以来的无明障碍了，就成为阿赖耶。阿赖耶说明无始以来的无明障碍着如来藏，如来藏本来是法性清净的，前已讲过。但是阿赖耶的本性是空性，在阿赖耶空性当中，我们的诸根，眼、耳、鼻、舌、身、意诸根被我们所觉受的执有，如色、声、香、味、触、法，执有以为缘，这就有轮回界出现。轮回界的出现是在阿赖耶的空性当中，自己的根对外界感受的觉受对象执著不放，以此为缘就有轮回界的显现了。这是轮回界的明相显现。

那么涅槃界呢，涅槃界也跟轮回界的明相显现相类似，涅槃界的明相显现是以如来藏为因，以微细法执或者习气为缘，这就有涅槃界的明相生起。等于诸根对觉受执有为缘，生起轮回界明相。以如来藏为因，以习气为缘，就有涅槃界明相的生起。

所以轮回界、涅槃界一切法都是非空非不空。明相宛然，所以非空；但明相也好、基界也好、本始基也好，都是没有实体的，所以非不空。从这里看，就懂得中道义了，遮遣两边，遮遣有无。

这里讲我们众生自己，一切有情本来都是明相自显现的，我们生在自己显现的世界里，生在自己显现的情器世间里，山河大地，日月星辰，我们生在这个情器世间里，那么山河大地、日月星辰、飞禽走兽等这些是什么境界，我们实在难得了知这些都是明相。我说日月星辰、山河大地这都是演戏，你怎么理解呢？接触的都是实在的嘛，出太阳就是出太阳，下雨就是下雨，怎么会是演戏呢，怎么是幻呢？等于看电影电视一样，戏中的演员演戏时投入剧情好像是真的，我们在看的人，旁观者清，从外面看他演的实在是假的。常言道“人生如梦”，确实我们生活在这个世间就是一个梦，我们不觉悟不觉醒。如果醒了，在梦外，就明白没有那么回事。因为在梦中，因为你在演戏，没跳出圈子在银幕之外看，不识庐山真面目，只缘身在此山中。所以打个比方：银幕内是污染的轮回界，银幕外相当于如来藏明相或清净涅槃界。

所以我们这样来看的话，轮回界固然是如幻；而且深层次看，涅槃界也是如幻。这样我们才能说在法性当中佛和有情众生是平等的，心、佛、众生三无差别。不然的话，你说轮回界如幻，涅槃界不如幻，那就不平等了。要平等。实际这两界的显现，无论是轮回界明相的显现，还是涅槃界的境界的显现，一样的也都是如幻，一样的都是空性，这就平等。这样，我们才能说在法性当中，佛跟有情是平等的；这样，就能够得到法我空的决定。这时候，才看到真正的法我空。所以，这里讲要把一切法好像是实有的都要空掉，都要遮遣掉、扬弃掉，这样才能看到法无我，证得法空。

这部论说法我空，指示你修行当中证悟的方便，就讲要修般若二分。什么叫修般若二分？一个就是在伺察而得的，你在定中看到的一切显现皆空，这就是你的妙观察智；一个就是在轮回、涅槃上得空性，轮回也是空性，涅槃也是空性，这是无间类智，就是无我的观察智。所以一切显现皆空，这是妙观察智；而轮回、涅槃的空

性，这个就是无我的观察智。前者就破了阿赖耶缘生的法执，阿赖耶缘起法的法执破了；后者就兼破了如来藏的法执，如来藏是实体的法执也破了。这样先破轮回界的一切法，后又破轮回、涅槃两界的一切法。这样的破才真正是了义的空、彻底的空、究竟的空。

《胜鬘经》有这样两句话："世尊有二种如来藏空智"。我们开始讲这部经主旨时也说过，空如来藏若脱、若离、若异一切烦恼障；不空如来藏是过于恒沙不离、不脱、不异、不思议法。所以，离异烦恼障为空如来藏，这就是修证阿赖耶的空性；住在如来藏的法性当中，不离、不异、不思议的佛法就是不空如来藏，这就是修证如来藏的空性。我们前面不是讲修三个层次吗，从阿赖耶识，从八识上修阿赖耶的空性，然后由阿赖耶的空性来证如来藏的空性，然后圆成轮回界、涅槃界平等无二的空性，平等。

《胜鬘经》讲了两个问题，一个空如来藏是菩萨的空智，一个不空如来藏是佛的空智。空如来藏和不空如来藏就是这部论里讲的修般若两分，妙观察智是菩萨的空智，无我观察智才是佛智。所以从第二个方面，遮拔一切法似实有，从这方面说破法执，破法我。

**（3）说辨难利害为过失**

第三个方面，说辨难利害为过失。这一点也很要紧，我们在实际的修行当中，譬如修定当中，你会看到一些境界，当然，个人的情况不一样，境界不一样，但是一般来说，你在修定境界当中，或者是你在修某种法门的观行当中，你计较利害，计较这个是不是善行，这个是不是恶行。譬如修密教的人，他要请求本尊加持，他想本尊加持，希望降魔。一有这个念头——本尊加持降魔得解脱，这就是辩难利害。一生这个执著了，你就不知道所谓善啊恶呀、佛啊魔呀实在是同一个境界，你就堕入到法执了。所以，破法执很不容易的，所知障一层一层的。

在修法的过程中，同样要破法执。我们前面讲了，一切法都在

本始基里显现嘛。本始基像大海一样的，涅槃法也好，轮回法也好，都在这个本始基里头显现，但是，本始基是法尔的空性，自然而然的，像上面讲的，你如果辨难利害的话，就会抓住一切法如幻的明相以为是实有，那就有生死流转。所以对这法执，特别是修行过程当中，越向前进这微细的法执就越要下功夫除。所以在实际修持上首先要排除障碍，经上讲嘛，“执障除灭，无扰其心”。这就是讲要破法我执，不要辨难利害，不能够计较利害。这个利害还不是我们世俗讲的利害关系，什么这个好啊不好啊，这个境界对呀不对呀，不论这些，你一计较都是法执。

### （4）破希疑

第四就是破希疑。破希疑轮回涅槃，为什么破希疑呢？因为一般在修行当中都有一个牢不可破的心理障碍，对轮回害怕，对生死害怕。怕死啊，怕死就是疑；而对涅槃就向往希望。破希疑就是破对轮回的恐惧和对涅槃的希求，这才能破法执。你如果抓住一个东西，总是对轮回觉得可怕，对涅槃清净境界去求啊，这就是法执。这要说清楚，要不然那这样说破法执，我就不求涅槃了，不是这样。当然起修的时候还得怕、还得求，我这是讲境界上，一层层到了这个境界的时候，要破这个法执，不要对生死有疑惧恐怖，不要对涅槃有希求。我是这样说的，不要误解了，说我要破希疑，就放荡无羁，那就糟了，拨无因果了。不是那样子，我再三说明一下。

因为佛家的基础首先是建立在轮回上，然后教众生怎么样离开轮回，般若波罗蜜，到涅槃彼岸嘛。但是，这里要明白，确确实实不是说真的有一个地方是涅槃界。我们常说到涅槃彼岸，回头是岸，不是这个岸真的有一个涅槃境界，有个涅槃界。我们在轮回界看到有种种的明相显现，那么在涅槃界里还有许多诸佛集会，还有种种曼陀罗等等，那些现象好像是涅槃界的显现。但那都是说法的方便，随世俗权说的，千万不要执著，以为真的有一个涅槃界。

此岸到彼岸，好像此岸轮回界是一个境，彼岸涅槃界又是一个境，了脱就是从这个岸到那个岸迁境，不是的，讲出离生死不是讲迁境，不是讲从一个境迁到另一个境叫出离。因为从本始基、从高层次来看，没有一个真实的境界可以使你迁出迁入的。

所以讲到这就可以清楚了，讲修佛道实际上无非都是要你内证那个本始基，佛道也就是内证本始基。这就是讲轮回界是空的，涅槃界也不是实有的本体，这样说就能够把法执彻底破了。

## （二）自生智见

前面讲的都是离言空性见，破人我、破法我。下面我再说一下本始基怎样展现的问题。我说过，本始基不是这部论作者新创造的名词，在佛教里早就有的，我们汉传佛教里用的是本际二字，不是用的本始基这个词。藏传佛教用这个名词本始基。本始基和法性、佛性，都可以看成是同义词。但是不叫法界、不叫佛性而叫本始基，意义还有点不同，因为一讲法界一讲佛性，就好像有个实实在在的境界，就好像有个实体，从名相上都容易使人执著。所以讲本始基。

本始基是什么意思呢，是一切法所显现的地方，一切明相显现的处所；一切明相一切法在哪里显现，就在本始基里显现。所以，本始基可以理解为是明相住地，也就是轮回涅槃、污染清净的一切法所住的地方。就像前面打的比方一样，清净法像月亮，不清净法像星星，月亮星星都在大海里显现，大海就是本始基，就是明相住地。涅槃界诸法行相、轮回界的诸法的行相都在本始基里显现，所以本始基是一切法的明相的住地。本始基也可以说是一切法显现所依的，就好像星星月亮在水中显现靠大海，轮回界、涅槃界一切法要显现出来要靠本始基，所以本始基是显现所依。

所以这样，我讲讲本始基可以分为三科来说，哪三科呢？第一，我说本始基之理；第二，我说本始基在涅槃边的示现，本始基在涅槃这一边怎么示现；第三，我说本始基在轮回边怎么展现。一切法显现是在本始基显现，所以这样来讲本始基。

### 1．本始基之理

首先讲本始基之理。本始基是轮回、涅槃空性的体，轮回、涅槃空性的体是本始基。轮回、涅槃都是本始基的展现。对本始基的展现来说，轮回涅槃都是明相的显现，所以可以把轮回、涅槃作为一体，轮回、涅槃在本始基的体性空中都是共相。

大圆满有三句话，也就是大圆满的三句义，这三句话是：

**体性本净，自相任运，大悲周遍。**

这是大圆满的三句义。这三句话可以说明本始基。第一句话“体性本净”，说明本始基就是本来空净的体性。

第二句话，“自相任运”。什么是“自相任运”呢？就是说轮回、涅槃一切法的明相都是任运的自相。轮回、涅槃两界的一切法，它们的明相都是任运的自相。

法性普遍进入到轮回和涅槃两界的一切法里头，这就是周遍的大悲。法性遍入轮回、涅槃二界，这就是“周遍大悲”。

这三句话含义很深，而且在重重无尽的。这三句话就是以法尔空净的本始基作为母胚。本始基为母胚，法性就周遍展现在轮回和涅槃。如果做分别的话，那可以有种种分别。如果从空性上来讲，一切相、一切法都是法性的展现，这就是共相；展现为轮回、展现为涅槃，这是自相。所以，这叫做深般若波罗蜜多，也就是不二法门，不可思议的法门。这是讲的本始基的理。什么叫本始基，本始基就是“体性本净，自相任运，大悲周遍。”本始基本来是空净的

体性，轮回、涅槃一切法的明相就是本始基任运的自相，法性遍入轮回、涅槃两界就是周遍大悲，这就是本始基。

### 2．本始基在涅槃界展现

第二再讲一讲，本始基怎么会在涅槃界中显现出来，也就是解脱境界、涅槃境界如何在本始基中展现出来。佛解脱了、涅槃了，按佛经上说的他展现的又是什么呢？表现出的明相主要有什么呢？我们知道的，他表现出来的是四身五智：法身、报身、应身、自性身，四身；大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智、法界体性智，五智。我们一说佛就是四身五智，再者就是佛国刹土、佛的一些眷属等等。这部论讲，本始基就具有佛的四身五智，本始基是法尔的，所以这四身五智是法尔具足的。涅槃界讲四身五智，这四身五智是法尔具足的，是因为一切法的开展才显现出来。

《净治明相》这部论说，本始基如果作为佛的代表的话，好像是普贤王如来一样，他本身就具足四身五智：他的体性就是空性，空性就是法身；他的自相就是光明，光明就是他的报身；他的大悲就是解脱，自己的解脱就是他的化身《应身》；圆满周遍在轮回、涅槃两界，这就是他的自性身。

我们不是讲怎么样在本始基里又展开了涅槃界吗，展开了佛的一些现象吗，比如说佛具足四身五智，像普贤王如来呢，普贤王如来不是显教讲的普贤菩萨，普贤王如来是普贤王佛，普贤就是普现，普遍显现，普遍现出来的佛。名字就说明了他的意思。这个佛他的体性是空性，这就是他的法身；他的自相光明，这就是他的报身；大悲解脱，这就是他的化身；圆满周遍在轮回、涅槃两界，这就是他的自性身。因为一切法的开展，所以就有法界体性智；因为他光明离垢，就有大圆镜智；因为轮回、涅槃都是平等清净的展现，所以又有平等性智；因为无间通达诸法的自性和它的别相，这就是妙观察智；因为一切法都是以解脱和清净来成就的，所以就有成所作

智。

这部论对五智的解说还有他特定的意义。他讲，如果在修证的过程当中，你在本始基中生决定见了，你就在法性当中证得法界体性智；如果你在轮回、涅槃明相生起，就是大圆镜智；轮回、涅槃在空性当中平等，这就是平等性智；你本觉始觉的利用就是妙观察智；利用自在得一切法尔成就，就是成所作智。所以这个论著就把这五智定为什么呢，五智就是本始基的五种利用，这样来解释五智。四身就是本始基的展现，展现他的空性，展现他光明，展现他大悲之解脱，就变成他的四身。在空性当中五种利用就是五智。

这就说明涅槃界怎么样在本始基中展现为四身五智。涅槃界怎么样在本始基中展现，基本意思如此。

**3．本始基在轮回界展现**

下面说第三个问题，本始基怎么样在轮回界中示现的，也就是轮回界怎么样在本始基中显现出来的。本始基本来是法尔清净的境界，如来藏嘛，但是被无始无明障碍了。要问无始无明怎样障碍、什么时候障碍的，不能回答。既然是无始，你说什么时候？本际，你说在哪里障碍？如来藏本来是清净光明的，但如来藏五智的光华被障住了，隐没了。由于无始无明分别执著，五智的光华隐没了，结果显露出了五大的光明，这五大光明是什么呢？就是地、水、火、风、空。所以在涅槃界是五智，在轮回界就是五大。就是在本始基里头，无始的无明把五智障碍了，结果五智的光华隐没了，不是现出的五智，而是现出的五大，地、水、火、风、空，现出五大的明相。

那么轮回界的有情怎么生起迷乱的呢？《楞伽经》讲迷乱，本始基的清净的境界被无始的无明障碍了，这就叫阿赖耶。这阿赖耶是痴的自性。我们前面讲阿赖耶是昏昏欲睡没有知觉的境界。阿赖耶是痴的境界，没有知觉的境界，因为是无始的无明障碍了本始基

的清净境界。阿赖耶是痴的自性，在痴的境界中，业力发动，业力的风一吹，注意这里没有用种子而是用业力风，业力风是嫉妒的体性，业力的风一吹，嫉妒的体性一生，就生阿赖耶识。原来是阿赖耶，这样就生阿赖耶识。阿赖耶识就住在瞋的体性当中。注意，我讲的是同时，由嫉妒的体性生起阿赖耶识住在瞋的体性中，同时就生起了污染的意。污染的意是末那识，末那识抓住自我不放，执著自我，住在在慢的体性当中，贪瞋痴慢的慢。注意是同时生起。接着生起意识，意识就住在贪的体性当中。贪瞋痴慢，都是在痴的境界中，经过业力风一吹，就显现出来。同时五根以本始基为因，以业风为缘，就生起色、声、香、味、触种种的明相，在本始基里显现出来，同时也有眼、耳、鼻、舌、身五识生起来了。五尘、五根，以本始基为因，以业风为缘，都生起来了。这里要注意，明相的显现不但是只显现色法，同时也显现声、香、味、触等，都显现。这样，八识，阿赖耶识、末那识、意识，眼、耳、鼻、舌、身前五识和它们的对境——色、声、香、味、触、法等，一一生起，这样生死轮回界的明相就在本始基中展现出来了。

本来讲生起五识的缘，细说有很多种。比如说眼睛，前面说过，《楞伽经》讲要九个缘，眼睛才能看见。这部论著认为一切缘都是业风的作用。但业风的作用，这是说总的，不是分别细说的。总的说就是业力风，因为一切缘归根都是业，缘都是业的作用，都是业造成的，所以不讲种子习气，种子习气都是过细说的，总说业风为缘，就不啰嗦了。

实际上，这部论说阿赖耶就是说的惑，说业风为缘就是说的业，说轮回这一边的明相显现就是说的苦。我们讲的惑、业、苦，实际上都说到了，不过说法不一样，名词不一样而已。

所以，轮回、涅槃一切法都是依靠本始基显现的，依靠本始基而自己显现的。这显现上有个“自”字，说明它不是本始基生起的，

是自己显现的。这才是离言空性见的究竟义，这就是自然智，自生智。

这讲的见解。四种见里，我讲一个是离言空性见，这里我讲的一个自生智见。

## （三）无间且离边见

再讲一个无间且离边见。无间离边见，简单说一下，依着空性的本始基，轮回、涅槃的明相自己显现的，这个显现是无间的而且离边的。就是说如来藏的自性，无间离边。因为如来藏是周遍而且是离开增益和减损两边的。这部论著是以本始基法身为如来藏，以此来说行持。就不多说了，因为牵涉到藏传密教具体的修法的东西。只说无间离边见就是讲他的行持。前面自然智见是他的修持。这个行持就是心的行相。

这里讲行持要说一点，轮回、涅槃是一个，是不二嘛，而且是无间离边的。分两支来说，一是在明相现分中，一切无间离边的显现都是如幻；二是在自性空中，自性的唯一周遍也不是实有的。这是行持所依，是心的行相之所依。他说明相的现分当中一切显现如幻，这部论是就凡夫的心识来讲的。明相在五识中生起就是在虚空中生起。为什么呢？以五识空故。五识以妄念为缘，显现如幻的明相。所以根据这个道理讲，我们修行人所修的一切道都是虚幻瑜伽。

这讲得很深，虚幻瑜伽。我们在阿赖耶识上起修，那还是分别心，还是分别，只要有分别，你在本始基的显现上都是污染的、都是不清净的。所以修行本身也是虚幻的，虚幻瑜伽。这么一说，那我修行干吗，不是没有什么功用啦？不然，虽然是虚幻的，但是你修行作用本身是业力，是不坏的。所以虽然是虚幻瑜伽，但还是功

不唐捐，瑜伽的利用还是真实的。所以我们讲在识上起修，在阿赖耶识上起修，并没有错。

怎么要从识上起修呢？因为你下手只能从识上起，你不从你的分别、不从你的意识上起修，从哪里起修？你在凡夫的境界，在轮回界，所以你从识上起修，必然有很多分别的东西，必然还是如幻，所修的也是虚幻的。但是呢，虽然虚幻不是实有，但是它的利用是实际存在的，所以功不唐捐。不是修行就没有用了，‘正好从识上起修，你才能逐渐看到阿赖耶的空性，再由阿赖耶的空性看到如来藏的空性，再看到本始基的空性。

所以我们修行不要去求心识不起，也不要强求制服妄念。《六祖坛经》讲得很好；“若百物不思，当令念绝”。什么事情都不想就会使念绝了，这就是法执，就是边见。《坛经》上讲无念问题的时候，也不是讲死水一潭，心行不起。不是这样讲。因为我们都是在虚幻心的行相中修持，应该有作意，应该生决定，也就应该要有前面讲的四种见，离言空性见等四种见。所以我们讲无间离边见一定要明白这个道理。

我们曾经讲过唯识，他的功夫是转识成智嘛，怎么转识成智呢？修五重唯识观。这五重唯识观实际上还是有修法的。

修中观的人呢，一般是无所得嘛，无得正观，具体说就是八不中道观，观八不：不生不灭.不常不断、不来不去、不一不异。八不也有实际修法，隆钦巴尊者曾经用：“如梦说不生，如幻说不灭，如眼花说不来，如阳炎说不去，如谷响说不常，如水月说不断，如变化说不一，如乾达婆城说不异。”这就是虚幻八喻，从虚幻瑜伽入手来证八不中道。

八不中道都有实际修法的，比如修如幻三昧，就可体验诸法不生；修虚幻瑜伽，体验净不净的境界，就会知道不灭。离开八边，不生不灭、不常不断、不来不去、不一不异，这就是如来藏的三解

脱门，就是《楞伽经》上多次讲到的空、无相、无愿这三个解脱门。

我们前面说了，无间且离边见是讲唯一。唯一、离边、周遍。唯一，就是平等性；离诸边际，就是法性；周遍，就是法尔的自性、心性。法尔的自性就是心性。如来藏就是三性，心性、法性、平等性。我们要是证平等性就是证如来藏的体，这个体不是实体的体，我们平常一般讲体、相、用。证平等性就是证如来藏的体，证法性就是证它的相，证法尔的自性心性就是证其用。法尔自性空就是空解脱门，离诸边际就是无相解脱门，唯一平等就是无愿解脱门。这个无愿解脱门意义很深，不到圣智的境界很难体会理解。我们凡愚更难了知了。

这如来藏还要了解三个意思：基、藏、相。一切明相所依叫基，明相自己显现的因就叫藏，有明相显现就叫相。基、藏、相，知道这三个意思就可以知道明相它自显现的道理了，这样再修虚幻瑜伽做行持就功不唐捐，就会实修实证了。这是讲第三个，无间且离边的见。

## （四）广大法尔任运境

讲第四个，法尔任运境。任运有了义说，有方便说。从了义的方面说，任运就是本始基的法身如来藏他内智光明的功德。方便的说什么叫任运呢？像诸佛国刹土、本尊、眷属等等，这些都是方便说，因为这些都是本始基所固有的，是方便说；从胜义了义的方面说就是本始基的法身如来藏的内在光明嘛，也就是众生内在的光明、原始的觉性。

方便说嘛，譬如我们修法时见到佛国刹土等。方便来讲才有诸佛刹土，依凡夫的心识来建立这些，说身、说智、说净土等等，都是方便说。了义地说，一切身智都是本始基的法尔任运自然的显现。

所以法尔任运，一个是说法尔的功德的建立，一个说别别功德怎么在证悟的理中圆满。两者一个是就世俗说的，一个是就胜义说的。实际上这两者也不能分开。

所以大圆满证什么，实际上就是证本始基。为证本始基，不得不建立次第来修行，按境界分次第，一直到金刚次第，一直到无上次第，一直到无学道而成佛。

为随顺众生，就说本始基依什么义建立了五方五佛，怎么样依本始基，怎么样建坛场等等，那都是方便说。从胜义上说，就是本始基法尔具足五身，就是五方五佛。还有什么五佛、五刹土、五空行母等，这都是依世俗说的。胜义说就是本来具足，不需要建立。

讲到怎么样修证量的时候有三个方面，一个按所学的仪轨来修，一个按名义来修，一个按九乘次第来修。按九乘次第上次介绍过的。按大圆满来说，因为本来具足圆满的，所以修到最后都是自解脱，都是自己解脱，所修的一切道、一切法都是为自解脱铺平道路。所以你修一切法，在大圆满看来都是大圆满的前行。你最后要证得本始基、大圆满，前面这些（法）都是铺路的，一层一层的，到最后一层无修无证，这就是自解脱。

自解脱就像水流，水被寒风一吹就冻而成冰，对不对，就好像业力的风一吹，我们就生死轮回一样。这冰就有如我们执著起来的轮回相，如果我们消融虚妄分别，这些冰就又化成水，就是自解脱。所以打这个比方来说自解脱，冰是水成的，水被业风一吹，水冻结成冰了，修行到了一定的功夫，冰又化成水，这就是自解脱。

这部论讲了修持还讲了行持。行持很重要的一点，无论你在修大圆满以前是修生起次第也好，修圆满次第也好，很重要的是无论如何都不能执著，在修定的境界当中不管出现什么现象，佛也好、光明也好，于万不能执著，一执著就会走岔路。所以讲行持特别强调一点，看你见行颠倒的谬误，分别你道上的歧路，指示你的正行

持，这就是讲行持上的三个方面。特别是我们在修行过程当中生的觉受，感受的东西，无论如何不能执著，心不要贪著一个境界，执著一个境界就进入歧路。还有一个，要理解寂静和涅槃，寂静和涅槃是如来的三法印之一嘛，寂静跟涅槃这是一回事。寂静就住于空性的境界，令心行不起，如果这样一定得涅槃，但是寂静涅槃不是讲寂静等于涅槃。住于空性境界心行不起了就必得涅槃。涅槃的原义是灭烦恼火。烦恼像火一样，灭掉这烦恼火，烦恼灭了这就是寂静。但是，不能够但求寂静而离开涅槃，也不能希求涅槃而离开寂静。这是讲行持。

这论著还讲到果位，现得的果位。果位就是看你现在修行得到的觉受，看你的证量怎么样。还有就是细致的辨别，令修行人认识他的证量对不对。

在这里应该辨别四个方面：一个是心和本觉，一个是意和般若，一个是识和智，一个是阿赖耶和法身。

这个我稍微说．下，心和无明，心识的实相就是本觉的无明。这个无明起利用就有妄念的集和灭。我们看到妄念灭了，妄念没有了，这妄念灭了就不无明了吗？你不要以为妄念灭了你就明了，妄念灭也是无明！因为无明起的利用就是妄念集、妄念灭。妄念集起来了当然是无明，妄念灭了也是无明。如果在你的修行当中把它当做是一种觉受，认为自己妄念灭了，这是一个证量，证量就是证得的结果，若以此为究竟证量，哎，我好像没有妄念了，这就是法执，就是边执。为什么呢？因为你抓住的这个境界还是你的心识行相。当然我不是说这个境界不好，不是这个意思，因为它是一个阶梯，还要继续前进的。但是千万不要执著妄念灭了就明白了，妄念灭了也还是无明，还是心识行相。这是第一个要辨别的。

第二个，要辨别意和般若。现证明相是意，明相浮现的地方叫意识，与之相当的是般若的根和道。所以修行人往往容易把意的境

界认为是般若的证量。这是错误的，意识的境界不是般若的证量，这要分清楚。般若的根就是广大的空性，般若的道就是赤裸裸的觉性。这个经上讲得很多，就不细说了。

第三个，辨识与智。分别识是妙于生起无间显现的处所，这个是识的粗相；业力的风寻伺分别，由这个分别逐渐认识种种的显现为实有，这是识的细相；由这两分双运，识的粗相细相双运，就建立了轮回界，这是识。

智也是两分：一个是了知如来藏法性本来如是的实相，这是总相智，这就是《楞伽经》讲的自生智；遍证一切法本来如是，就是别相智，实际上也是《楞伽经》讲的化他智；这两分双运就是法尔清净的平等性智。这个识与智要区分，《楞伽经》专门讲了什么是识，什么是智。

第四个，辨阿赖耶和法身。讲阿赖耶不是讲阿赖耶识，阿赖耶是一种无记业流转的境界。不是善也不是恶的无记业，无记业流转的境界就是阿赖耶。不是善业恶业流转的境界，是无记业流转的境界。这个阿赖耶是一切轮回的根基。

法身是明相在轮回、涅槃平等清净当中自己显现的境界。所以法身他是周遍两界的，轮回界有法身，涅槃界当然更有法身。所以仅证阿赖耶这不是究竟的，一定要证平等性智，证得平等性智才能悟入法身。所以，阿赖耶跟法身是有区别的。这四个方面要清楚。

最后我再说一下，弥勒菩萨有个《辨法法性论》，这部论很重要。这部论过去法尊法师译过，后来我们的韩老，中央民族大学《中国社会科学院宗教所》的教授，也译过。韩老一辈子都在整理《成唯识论》、翻译法相唯识著作，他翻译的这部书，我们已经给香港的弘勋法师出版了。但这两个译本都有些不完全妥当的地方，有人从梵文、藏文校对过，这里不说了。

《辨法法性论》主要讲三个问题：一个讲法，一个讲法性，一个讲转依。所转者是法，所依者是法性。这部论《净治明相》就根据《辨法法性论》讲，本始基法身如来藏就是法性的能相，阿赖耶就是法的能相。法的能相是阿赖耶，法性的能相就是本始基法身如来藏。所以修道都是从法的所相上起修，要自证得法的能相的境界。生起次第、圆满次第都在这里修。这所修能够证到的都是阿赖耶的空性，通过阿赖耶的空性就会渐渐转依到无分别智，就是如来藏的空性，以致于圆成本始基。这就是大圆满道了，就不详细说了。

所以，我拿《净治明相》这部论作为解说如来藏的一个补充。《净治明相》这部论实际上是大圆满口诀部心髓派的著作，而且是论"彻却"的，论"彻却"的见修行果。我们讲过，无上瑜伽部分为见部、口诀部、心髓部。这部论是口诀部心髓派的代表著作。

大圆满心髓派最后是两大法门，一个是"彻却"，另一个法门是"妥噶"。修"彻却"就是要悟自己自性的体性，悟自性的体性；修"妥噶"是要见到自性的本相；这两个是有区别的。这个体性难知，相比较起来，本相容易见。所以修"妥噶"又是修"彻却"的前行，要修"彻却"首先要修"妥噶"，修"妥噶"实际上是修大光明定，这里就不多说了。

我引《净治明相》这部论讲的道理实际是大圆满"心中心"的精髓，是心髓部。所以拿这部论作为讲《楞伽经》的补充。前面讲过，大圆满的次第修学与楞伽宗的渐次修习有关，可作为楞伽宗禅法的线索来参考，我想是有裨益、有帮助的。

《净治明相》这部论就简单说到这里。

# 回 向 偈

那么，我们讲《楞伽经》讲到这里，基本上告一个段落，我不敢说圆满结束，只能说告一个段落。讲修行次第吧，我只能叫初读《楞伽经》告一个阶段。《楞伽经》被柏林寺常住作为禅宗七经之一，可能在佛学院也是初讲吧，我抛砖引玉吧。希望我们同学、同参。

我非常感谢净慧大和尚的慈悲，真正的慈悲。感谢大和尚的加持。感谢四众弟子能够耽误这么多时间来听我说。我说的如果有错误过失的话，希望大家提出来，我忏悔。如果说有什么功德的话，首先回向大和尚，回向柏林寺、佛学院、禅研究所，回向诸大菩萨，回向一切众生！

阿弥陀佛！

# 净慧法师在讲经圆满时致辞

我们这次讲《楞伽经》，从2000年6月13日到现在将近一个月，如果要按照几次加课算，刚好是一个月时间。可以说功德圆满，把这部经讲完了。

我们请吴老讲《楞伽经》也是商量了两年时间，因为吴老一直很忙。这次，他能在暑热天，把其他工作放下，专门和我们结这个法缘，功德不可思议。

吴老在讲经的过程中，可以说是圆融无碍，圆融显密二教、圆融世出世法，并结合禅宗许多的实修，在见地上给了我们许多决定见。希望我们大家听了以后，很好地去思考、去吸收，并把它运用在以后我们学法修持的实际中去。我想，学这部经不仅对柏林寺佛学院会起很重要的作用，对你们今后，包括我本人也在内，在实修过程中，都有非常重要的指导意义。所以我们非常感谢吴老，给他老人家回向，唱一个回向偈（大众唱）：

愿消三障诸烦恼，
愿得智慧真明了；
普愿业障悉消除，
世世常行菩萨道。

最后，我们祝吴老法体健康，功德圆满！

阿弥陀佛！

附录：

# 大乘入楞伽经节选

唐　实叉难陀译

## 罗婆那王劝请品第一

如是我闻，一时佛住大海滨摩罗耶山顶楞伽城中，与大比丘众及大菩萨众俱。其诸菩萨摩诃萨，悉已通达五法三性诸识无我，善知境界自心现义，游戏无量自在三昧神通诸力，随众生心现种种形方便调伏，一切诸佛手灌其顶，皆从种种诸佛国土而来此会，大慧菩萨摩诃萨为其上首。尔时世尊，于海龙王宫说法，过七日已从大海出。有无量亿梵释护世诸天龙等，奉迎于佛。尔时如来，举目观见摩罗耶山楞伽大城，即便微笑而作是言：“昔诸如来应正等觉，皆于此城说自所得圣智证法，非诸外道臆度邪见及以二乘修行境界，我今亦当为罗婆那王开示此法。”

尔时罗婆那夜叉王，以佛神力闻佛言音，遥知如来从龙宫出，梵释护世天龙围绕，见海波浪，观其众会藏识大海境界风动转识浪起，发欢喜心，于其城中高声唱言：“我当诣佛请入此城，令我及与诸天世人于长夜中得大饶益。”作是语已，即与眷属乘花宫殿往世尊所，到已下殿右绕三匝，作众伎乐供养如来。所持乐器皆是大青因陀罗宝，琉璃等宝以为间错，无价上衣而用缠裹，其声美妙音节相和，于中说偈而赞佛曰：“心自性法藏，无我离见垢；证智之所知，愿佛为宣说；善法集为身，证智常安乐；变化自在者，愿入楞伽城；过去佛菩萨，皆曾住此城；此诸夜叉众，一心愿听法。”尔时罗婆那楞伽王，以都咤迦音歌赞佛已，复以歌声而说颂言：“世尊于七日，住摩竭海中；然后出龙宫，安详升此岸；我与诸彩女，及夜叉眷属；

输迦娑利那，众中聪慧者；悉以其神力，往诣如来所；各下花宫殿，礼敬世所尊；复以佛威神，对佛称己名；我是罗刹王，十首罗婆那；今来诣佛所，愿佛摄受我，及楞伽城中，所有诸众生；过去无量佛，成升宝山顶；住楞伽城中，说自所证法；世尊亦应尔，住彼宝严山；菩萨众围绕，演说清净法；我等于今日，及住楞伽众；一心共欲闻，离言自证法；我念去来世、所有无量佛；菩萨共围绕，演说楞伽经；此入楞伽典，昔佛所称赞；愿佛同往尊，亦为众开演；请佛为哀愍，无量夜叉众：入彼宝严城，说此妙法门；此妙楞伽城，种种宝严饰；墙壁非土石，罗网悉珍宝；此诸夜叉众，昔曾供养佛；修行离诸过，证知常明了；夜叉男女等，渴仰于大乘；自信摩诃衍，亦乐令他住；惟愿无上尊，为诸罗刹众，瓮耳等眷属，往诣楞伽城；我于去来今，勤供养诸佛；愿闻自证法，究竟大乘道；愿佛哀愍我，及诸夜叉众；共诸佛子等，入此楞伽城；我宫殿彩女，及以诸璎珞；可爱无忧园，愿佛衷纳受；我于佛菩萨，无有不舍物；乃至身给侍，惟愿衷纳受。”

尔时世尊闻是语已，即告之言：“夜叉王，过去世中诸大导师，成哀愍汝受汝劝请，诣宝山中说自证法，未来诸佛亦复如是，此是修行甚深观行现法乐者之所住处，我及诸菩萨哀愍汝故受汝所请。”作是语已默然而住。时罗婆那王，即以所乘妙花宫殿奉施于佛，佛坐其上，王及诸菩萨前后导从。无量彩女歌咏赞叹，供养于佛往诣彼城。到彼城已，罗婆那王及诸眷属，复作种种上妙供养。夜叉众中童男童女，以宝罗网供养于佛。罗婆那王施宝璎珞奉佛菩萨以挂其颈。尔时世尊及诸菩萨受供养已，各为略说自证境界甚深之法。时罗婆那王并其眷属，复更供养大慧菩萨，而劝请言：“我今诸大士，奉问于世尊；一切诸如来，自证智境界；我与夜叉众，及此诸菩萨；一心愿欲闻，是故成功请；汝是修行者，言论中最胜；是故生尊敬，劝汝请问法；自证清净法，究竟入佛地；离外道二乘，一切诸过失。”

尔时世尊以神通力，于彼山中复更化作无量宝山，悉以诸天百

千万亿妙宝严饰，一一山上皆现佛身，一一佛前皆有罗婆那王及其众会十方所有一切国土皆于中现，一一国中悉有如来，一一佛前成有罗婆那王并其眷属，楞伽大城阿输迦园，如是庄严等无有异，一一皆有大慧菩萨而兴请问，佛为开示自证智境，以百千妙音说此经已，佛及诸菩萨皆于空中隐而不现。罗婆那王唯自见身住本宫中，作是思维：“向者是谁？谁听其说？所见何物？是谁能见？佛及国城众宝山林，如是等物今何所在？为梦所作，为幻所成，为复犹如揵闼婆城，为翳所见，为炎所惑，为如梦中石女生子，为如烟焰旋火轮耶？”复更思维：“一切诸法性皆如是，唯是自心分别境界，凡夫迷惑不能解了，无有能见亦无所见，无有能说亦无所说，见佛闻法皆是分别，如向所见不能见佛，不起分别是则能见。”时楞伽王寻即开悟，离诸杂染证唯自心，住无分别，往昔所种善根力故，于一切法得如实见，不随他悟。能以自智善巧观察，永离一切臆度邪解，住大修行为修行师，现种种身善达方便，巧知诸地上增进相，常乐远离心意意识，断三相续见离外道执著，内自觉悟入如来藏趣于佛地，闻虚空中及宫殿内咸出声言：“善哉大王，如汝所学，诸修行者应如是学应如是见，一切如来应如是见，一切诸法若异见者则是断见，汝应永离心意意识，应勤观察一切诸法，应修内行莫著外见，莫堕二乘及以外道，所修句义所见境界，及所应得诸三昧法，汝不应乐戏论谈笑，汝不应起围陀诸见，亦不应著王位自在，亦不应住六定等中，若能如是，即是如实修行者行，能摧他论能破恶见，能舍一切我见执著，能以妙慧转所依识，能修菩萨大乘之道，能入如来自证之地，汝应如是勤加修学，令所得法转更清净，善修三昧三摩钵底，莫著二乘外道境界以为胜乐，如凡修者之所分别，外道执我见有我相，及实求那而生取著，二乘见有无明缘行，于性空中乱想分别。楞伽王，此法殊胜是大乘道，能令成就自证圣智，于诸有中受上妙生。楞伽王，此大乘行破无明翳，灭识波浪不堕外道诸邪行中。楞伽王，外道行者执著于我，作诸异论，不能演说离执著

见识性二义。善哉楞伽王，汝先见佛思维此义，如是思维乃是见佛。”尔时罗婆那王，复作是念：“愿我更得奉见如来，如来世尊于观自在，离外道法能说自证圣智境界，超诸应化所应作事，住如来定入三昧乐，是故说名大观行师，亦复名为大哀愍者，能烧烦恼分别薪尽，诸佛子众所共围绕普入一切众生心中，遍一切处，具一切智，永离一切分别事相，我今愿得重见如来大神通力，以得见故，未得者得已得不退，离诸分别住三昧乐，增长满足如来智地。”

尔时世尊，知楞伽王即当证悟无生法忍，为哀愍故便现其身，令所化事还复如本。时十头王见所曾睹，无量山城悉宝庄严，一一城中皆有如来应正等觉，三十二相以严其身，自见其身遍诸佛前，悉有大慧夜叉围绕说自证智所行之法，亦见十方诸佛国土，如是等事悉无有别。尔时世尊普观众会，以慧眼观非肉眼观，如师子王奋迅回盼欣然大笑，于其眉间髀胁腰颈及以肩臂德字之中，一一毛孔皆放无量妙色光明，如虹拖晖，如日舒光，亦如劫火猛焰炽然。时虚空中梵释四天，遥见如来坐如须弥楞伽山顶欣然大笑。尔时诸菩萨及诸天众成作是念：“如来世尊于法自在，何因缘故欣然大笑，身放光明默然不动，住自证境入三昧乐，如师子王周回顾视，观罗婆那念如实法。”尔时大慧菩萨摩诃萨，先受罗婆那王请，复知菩萨众会之心，及观未来一切众生，皆悉乐著语言文字，随言取义而生迷惑，执取二乘外道之行，或作是念：世尊已离诸识境界，何因缘故欣然大笑？为断彼疑而问于佛。佛即告言：“善哉大慧！善哉大慧！汝观世间愍诸众生，于三世中恶见所缠，欲令开悟而问于我，诸智慧人为利自他，能作是问。大慧，此楞伽王，曾问过去一切如来应正等觉二种之义，今亦欲问，未来亦尔。此二种义差别之相，一切二乘及诸外道皆不能测。”

尔时如来知楞伽王欲问此义，而告之曰：“楞伽王，汝欲问我宜应速问，我当为汝分别解释，满汝所愿，令汝欢喜。能以智慧思维观察，离诸分别善知诸地，修习对治，证真实义，入三昧乐，为

诸如来之所摄受，住奢摩他乐远离二乘三昧过失，住于不动善慧法云菩萨之地，能如实知诸法无我，当于大宝莲花宫中，以三昧水而灌其顶，复现无量莲花围绕，无数菩萨于中止住，与诸众会递相瞻视，如是境界不可思议。楞伽王，汝起一方便行住修行地，复起无量诸方便行，汝定当得如上所说不思议事，处如来位随形应物，汝所当得，一切二乘及诸外道梵释天等所未曾见。”

尔时楞伽王，蒙佛许已，即于清净光明如大莲华宝山顶上，从座而起，诸彩女众之所围绕，化作无量种种色花，种种色香末香涂香，幢幡幰盖冠佩璎珞，及余世间未曾见闻种种胜妙庄严之具，又复化作欲界所有种种无量诸音乐器，过诸天龙乾闼婆等一切世间之所有者，又复化作十方佛土昔所曾见诸音乐器，又复化作大宝罗网，遍覆一切佛菩萨上，复现种种上妙衣服，建立幢幡以为供养，作是事已即升虚空高七多罗树，于虚空中复雨种种诸供养云，作诸音乐，从空而下，即坐第二日电光明如大莲花宝山顶上，欢喜恭敬而作是言：“我今欲问如来二义，如是二义，我已曾问过去如来应正等觉，彼佛世尊已为我说。我今亦欲问于是义，唯愿如来为我宣说。世尊，变化如来说此二义，非根本佛。根本佛说三昧乐境，不说虚妄分别所行。善哉世尊于法自在，唯愿哀愍说此二义，一切佛子心皆乐闻。”尔时世尊告彼王言：“汝应问，我当为汝说。”时夜叉王，更著种种宝冠璎珞，诸庄严具，以严其身，而作是言：“如来常说，法尚应舍何况非法。云何得舍此二种法？何者是法何者非法？法若应舍云何有二？有二即堕分别相中，有体无体是实非实，如是一切皆是分别，不能了知阿赖耶识无差别相，如毛轮住非净智境，法性如是云何可舍？”

尔时佛告楞伽王言：“楞伽王，汝岂不见瓶等无常败坏之法，凡夫于中妄生分别，汝今何故不如是知法与非法差别之相，此是凡夫之所分别，非证智见。凡夫堕在种种相中，非诸证者。楞伽王，如烧宫殿园林见种种焰火性是一，所出光焰由薪力故，长短大小各

各差别，汝今云何不如是知法与非法差别之相。楞伽王，如一种子生牙茎枝叶及以花果无量差别，外法如是，内法亦然。谓无明为缘生蕴界处一切诸法，于三界中受诸趣生，有苦乐好丑语默行止各各差别。又如诸识相虽是一，随于境界有上中下染净善恶种种差别。楞伽王，非但如上法有差别，诸修行者修观行时，自智所行亦复见有差别之相，况法与非法，而无种种差别分别。楞伽王，法与非法差别相者，当知悉是相分别故。楞伽王，何者是法？所谓二乘及诸外道，虚妄分别说有实等为诸法因，如是等法应舍应离，不应于中分别取相，见自心法性则无执著，瓶等诸物凡愚所取本无有体，诸观行人以毗钵舍那如实观察，名舍诸法。楞伽王，何者是非法？所谓诸法无性无相永离分别，如实见者，若有若无如是境界彼皆不起，是名舍非法。复有非法，所谓兔角石女儿等，皆无性相不可分别，但随世俗说有名字，非如瓶等而可取著，以彼非是识之所取，如是分别亦应舍离，是名舍法及舍非法。楞伽王，汝先所问我已说竟。楞伽王，汝言我于过去诸如来所已问是义，彼诸如来已为我说。楞伽王，汝言过去但是分别未来亦然，我亦同彼。楞伽王，彼诸佛法皆离分别，已出一切分别戏论，非如色相唯智能证。为令众生得安乐故而演说法. 以无相智说名如来，是故如来以智为体，智为身故不可分别，不可以所分别，不可以我人众生相分别。何故不能分别？以意识因境界起取色形相，是故离能分别，亦离所分别。楞伽王，譬如壁上彩画众生无有觉知，世间众生悉亦如是无业无报，诸法亦然无闻无说。楞伽王，世间众生犹如变化，凡夫外道不能了达。楞伽王，能如是见名为正见，若他见者名分别见，由分别故取著于二。楞伽王，譬如有人于水镜中自见其像，于灯月中自见其影，于山谷中自闻其响，便生分别而起取著，此亦如是，法与非法唯是分别，由分别故不能舍离，但更增长一切虚妄不得寂灭。寂灭者所谓一缘，一缘者是最胜三昧，从此能生自证圣智，以如来藏而为境界。”

（本品竟）

**图书在版编目（CIP）数据**

楞伽经讲记／吴信如著．——北京：中国文史出版社．2003.9

ISBN 7 - 5034 - 1401 - 4

Ⅰ．楞…　Ⅱ．吴…　Ⅲ．楞伽经 - 注释　Ⅳ．B942.1

中国版本图书馆CIP数据核字（2003）第069429

责任编辑：梁志安

出版发行：中国文史出版社

社　　址：100811　北京市太平桥大街23号

印　　装：首钢总公司印刷厂

经　　销：新华书店北京发行所

开　　本：850×1168　1／32

印　　张：26.25　　字数：600千字

印　　数：3000套

版　　次：2003年9月北京第1版

印　　次：2003年9月第1次印刷

定　　价：43.80元（上下册）

文史版图书如有印、装错误，工厂负责退换。